Distinciones directrices

16

NIKLAS LUHMANN

Presentación de
José María García Blanco

CIS
Centro de Investigaciones Sociológicas

Traducción de
Pedro Piedras Monroy

Revisión de
José María García Blanco

Luhmann, Niklas
Distinciones directrices / Niklas Luhmann ; revisión técnica de la traducción y presentación de José María García Blanco ; traducción de Pedro Piedras Monroy
(Clásicos contemporáneos ; 16)
Teoría sociológica
316.2

Catálogo de Publicaciones de la Administración General del Estado
http://publicacionesoficiales.boe.es

Primera edición, julio 2016

Impreso y hecho en España
Printed and made in Spain

NIPO: 004-15-039-8
ISBN: 978-84-7476-711-7
Depósito legal: M-26002-2016

Fotocomposición e impresión: treceocho edición, SL
Ávila, 12. San Fernando de Henares. 28830 Madrid



Esta publicación cumple los criterios medioambientales de contratación pública.

Índice

Presentación

En una miscelánea publicada en 1987 en honor de Niklas Luhmann, con motivo de su sexagésimo cumpleaños[1], los editores tuvieron la paciencia de elaborar una relación completa de las publicaciones del homenajeado. El recuento arrojaba como resultado 33 libros y 231 artículos. A su muerte, once años después, los libros estarían cerca de la cincuentena y los artículos y pequeños ensayos andarían alrededor de los 300.

Estas cifras nos dan cuenta de un autor extraordinariamente prolífico, cuya obra es prácticamente inabarcable, incluso para sus más devotos lectores. No obstante, dicha obra puede ordenarse en cuatro grandes referencias textuales para quien alimente algún interés hacia ella. En primer lugar, es preciso hacer referencia a sus *opera magna*: *Soziale Systeme* (1984) y *Die Gesellschaft der Gesellschaft* (1997), en las que Luhmann presenta, en el primer caso, su análisis de la socialidad en general —o sea, su teoría de los sistemas sociales— y, en el segundo, la de la sociedad y su evolución. En segundo lugar, podemos colocar la serie de volúmenes dedicada a los diferentes sistemas funcionales de la sociedad moderna (economía, derecho, política, ciencia, arte, educación y religión), publicados en la editorial Suhrkamp entre 1988 y 2002. En tercer lugar, hay que citar la serie de cuatro volúmenes dedicados al estudio de la relación entre estructuras sociales y cultura (*Gesellschaftsstruktur und Semantik*), también publica-

[1] Baecker *et al.* (1987).

dos en Suhrkamp, entre 1980 y 1995. Finalmente, no podemos dejar de lado los seis volúmenes que, bajo el título de *Soziologische Aufklärung*, publicó Luhmann entre 1970 y 1995 (editorial Westdeutscher), en los que se reúnen cerca de cien artículos y pequeños ensayos sobre los más variados temas.

De estas cuatro grandes referencias, no cabe duda de que el primer volumen de *Soziologische Aufklärung* (1970) es el que, junto a su famoso debate de 1971 con Habermas[2], catapultó a Luhmann a la primera línea de la sociología alemana y mundial. En dicho volumen tiene un papel central el artículo cuyo título inspira el de la serie: *Soziale Aufklärung*[3]. En él, Luhmann viene a dar cuenta de lo que van a ser los grandes ejes que inspirararán su teoría y en qué sentido esta podía ser incardinada en la tradición sociológica. Ya los títulos del artículo en cuestión y de toda la serie nos dan una pista acerca de la conexión entre ambos aspectos: «ilustración sociológica».

Luhmann entendía que el desarrollo de la teoría sociológica había estado lastrado por el peso del ideal ilustrado clásico, tan bien expresado por la idea kantiana de que «la ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad»[4]. Y ¿por qué consideraba Luhmann que esta idea había sido un lastre para la sociología? En lo fundamental, por entender que la tradición teórica forjada a partir de él representaba la materialización de una concepción ingenua de lo que podía significar «ilustración» en la sociedad moderna avanzada o madura. La ingenuidad tendría su raíz en la creencia de que todos los seres humanos son igual de racionales y, en virtud de ello, pueden ser partícipes, en cuanto tales, de la construcción de una sociedad justa. La mucho mayor complejidad de la sociedad contemporánea, comparada con la de los tiempos de la Ilustración, la evidencia de que la acción humana está sometida a interdependencias causales y valorativas mucho más complicadas que las supuestas por el iluminismo y la ya inevitable asunción de que todas las concepciones del mundo están condicionadas social e históricamente, fueron valoraciones decisivas para llevar a Luhmann a denominar su programa de trabajo teórico como «ilustración sociológica» o «ilustración de la Ilustración», lo que, en esencia, quería decir una «ilustración» no ingenua[5]. Esta «ilustración sociológica», no ingenua, significa, ante todo, que la sociología no puede ejercerse como profesión de fe de un sacerdocio laico, como despliegue de una crítica instructora y exhortadora, difusora de la virtud y la razón, sino, bien al contrario, como desenmascaramiento y desacreditación de las fachadas de los edificios sociales, de las morales dominantes y de las convicciones manifiestas[6]. O dicho de otra forma: la teoría sociológica debe marcar distancias con la sociedad que observa, pero no tanto en for-

2 Habermas y Luhmann (1971).
3 Luhmann (1970: 66-91).
4 Kant (1978: 25).
5 Luhmann (1970: 67).
6 Ibíd.: 69.

ma de una crítica petulante como de una producción de conocimientos sorprendentes para las evidencias sobre las que se asientan las vivencias y acciones de los otros[7].

La solución que Luhmann proponía a este que entendía como un grave problema de la sociología es bien sabido que consistió en una renovada teoría de los sistemas sociales, la cual implicaba, por así decir, una ruptura epistemológica que afectaba, incluso, a la tradición teórica en la que el sociólogo alemán se encuadró: el funcionalismo. La posición de Luhmann hacia el funcionalismo clásico era muy crítica, incluyendo a su maestro, Talcott Parsons, con quien en 1960 había estudiado un año académico completo en Harvard. Expresión máxima de esta actitud crítica es la denominación que originalmente eligió para su perspectiva teórica: funcional-estructuralismo, que justo invertía la prioridad entre los términos que había utilizado Parsons para denominar su propia posición teórica: estructural-funcionalismo[8].

Este espíritu innovador y heterodoxo se extiende también a la posición de Luhmann dentro del movimiento intelectual que, a comienzos de los años setenta del pasado siglo, emprendió la tarea de renovar el funcionalismo social, al que algunos han dado el nombre de «neofuncionalismo»[9]. La tendencia dominante de este movimiento fue la de reconstruir el paradigma funcionalista por medio de una aproximación a las teorías de la acción (inspiradas en Weber), de la interacción o intercambio social (inspiradas en Simmel y la fenomenología social de Schütz) y, en menor medida, la teoría crítica (inspirada en Marx y, más directamente, en la Escuela de Frankfurt). Frente a este planteamiento, Luhmann optó por una alternativa radicalmente distinta, y que daba continuidad a una vieja, casi constitutiva, tradición funcionalista: el contacto interdisciplinar; es decir, la búsqueda en otras ciencias de desarrollos epistemológicos, conceptuales y metodológicos que abrieran horizontes radicalmente nuevos a la teoría sociológica.

Para transitar esta vía hacia la innovación teórica, Luhmann utilizó como vehículo la teoría de sistemas, que le proporcionaba un esquema analítico y un repertorio de conceptos básicos que facilitan el contacto interdisciplinar. Apoyado en el lenguaje de la teoría sistémica, el sociólogo alemán encontró una serie de innovaciones científicas a las que la socio-

---

7 Luhmann (1991: 73).

8 El estructural-funcionalismo toma como punto de partida la existencia de determinadas estructuras y, entonces, se pregunta por los rendimientos funcionales que han de producirse para que se conserve el sistema en el que existen. Luhmann consideraba que, con este planteamiento, la teoría social se priva, tan inadecuada como innecesariamente, de la posibilidad de problematizar los mismos sistemas y sus estructuras, y, por lo tanto, de interrogarse acerca de la función de la formación de sistemas y estructuras sociales, por lo cual invierte los términos de la formulación y denomina a la suya funcional-estructural o «problemática», por diferencia con la estructural-funcional o «existencial». Véase Luhmann (1970: 113 y s.).

9 Una corriente del pensamiento sociológico que intenta reconstruir el pensamiento funcionalista tras la profunda crítica de que había sido la versión clásica durante los años sesenta del pasado siglo. Véase Alexander (1985).

logía, en general, y el neofuncionalismo, en particular, son ajenos, pues no los han usado, ni siquiera, como «planteamientos» o «perspectivas».

Las más importantes fuentes de inspiración y de materiales de prueba que Luhmann obtuvo de este contacto interdisciplinar se encuentran en varios campos. A este respecto es preciso hacer referencia, en primer lugar, a reflexiones matemáticas y lógicas como el sistema matemático del británico George Spencer-Brown[10], definido por su autor como un «álgebra primaria» y un «cálculo de indicaciones», o la lógica «transclásica» del filósofo alemán Gotthard Günther[11]. En segundo lugar, deben tomarse en consideración las investigaciones neurofisiológicas que, recalcando el funcionamiento autorreferencial de los sistemas cognitivos, han desembocado en la teoría del conocimiento conocida como «constructivismo radical», que tiene su principal exponente en el físico de origen austriaco Heinz von Foerster[12], uno de los padres de la conocida como «cibernética de segundo orden». Por último, aunque no por ello menos importante, es necesario hacer referencia a la teoría de los biólogos chilenos Humberto Maturana y Francisco Varela[13] acerca de la organización de los sistemas vivos, de donde Luhmann toma el concepto de «autopoiesis», que viene a radicalizar el mencionado concepto de autorreferencia, en la medida en que postula que los sistemas vivos no solo organizan su funcionamiento y sus cogniciones refiriéndose a sus propias determinaciones estructurales, sino que, además y a través de ello, producen sus propios componentes; es decir, que son redes cerradas de autoproducción de los elementos que las constituyen.

La aplicación al campo social de estos desarrollos teóricos obligó a Luhmann a realizar considerables ajustes en la teoría general de sistemas y prestar una gran atención a las singularidades de los sistemas sociales. Y esto se tradujo en que nunca trabajó con deducciones analógicas —fundamentalmente, porque, dada su concepción constructivista del conocimiento, le resultaba ajeno cualquier fundamento ontológico— ni se conformó con una aplicación metafórica de conceptos que tienen su origen en ámbitos no sociales de la realidad. Como consecuencia de ello, el concepto central de la sociología luhmanniana, sistema social, adopta una configuración que se aleja notablemente de su versión clásica, tal y como se fue acuñando desde Herbert Spencer hasta Talcott Parsons.

Al no ser el objeto de este texto la teoría general de los sistemas sociales de Luhmann, me limito a señalar dos de las innovaciones que esta ha deparado para el tema central de este volumen: las estructuras de la diferenciación funcional de la sociedad moderna. La primera de ellas es que los sistemas en general no pueden ser concebidos como totalidades compuestas de partes (preexistentes), sino que deben ser entendidos como diferencias entre ellos y su entorno. Por eso, veremos que Luhmann no

---

10 Véase Spencer-Brown (1971).
11 Véase Günther (1976).
12 Véase von Foerster (1982).
13 Véase Maturana y Varela (1990).

fundamenta ya su concepto de sistema sobre la unidad, sino sobre la diferencia. Esto significa que un sistema no es un objeto sino un límite —la barra que separa los términos de la expresión «sistema/entorno», podríamos decir—. Como fenómeno diferencial, un sistema es siempre una coproducción condicionada, lo que ha llevado a uno de los más destacados discípulos de Luhmann a señalar que la teoría de este debería denominarse, en realidad, «teoría-sistema-entorno» (*Systemumwelttheorie*)[14]. La segunda se refiere a la constitución y mantenimiento de esas diferencias o límites que son los sistemas, y esto nos lleva a la idea de autorreferencia, que para él, por contraste con la práctica totalidad de la tradición sociológica, ya no puede entenderse como «reflexión» de un «sujeto». La autorreferencia no es una propiedad o capacidad exclusiva de los «sujetos», sino una disposición presente e irrenunciable de todos los sistemas vivos, psíquicos y sociales. Es más, como se ha apuntado, Luhmann radicaliza la idea de autorreferencia y propugna que esta no es una propiedad que pueda limitarse al plano estructural de los sistemas (autoorganización), sino que está presente también y ante todo en el plano elemental u operativo; es decir, en la producción y reproducción de los elementos u operaciones basales a través de las cuales se constituyen y desarrollan, respectivamente, la vida, la conciencia y la comunicación (autopoiesis).

Sobre estas bases, la teoría sociológica de Luhmann desarrolló, entre otras cosas, un concepto de estructura social que difiere muy significativamente de los que, por lo común, se han manejado y aún se manejan en sociología. Cuando en esta se habla de estructuras, lo habitual es pensar en aquellas condiciones que permiten la repetición de una conducta similar o hacen probable la formación de expectativas de una vivencia análoga. Sin embargo, al partir de una concepción autoproductiva de los sistemas sociales, el concepto de estructura es referido por Luhmann, ante todo, a la cuestión de cómo es posible llegar a una operación reproductiva a partir de otra ya realizada, y así mantener la diferencia respecto del entorno que es un sistema. Es decir, el concepto de estructura no se refiere a un problema fundamental de repetibilidad sino de *conectividad*. Por eso, la constitución y conservación de un contexto reproductivo autorreferencialmente cerrado es fundamental, y solo en relación con ello se pueden formular los problemas de la formación y del cambio de estructuras. En pocas palabras: las estructuras son aquellos dispositivos que hacen posible la capacidad de concatenación en un contexto de reproducción autopoiética, si este no quiere ver destruidos los fundamentos de su existencia, lo que implica una limitación del espectro de cambios y aprendizajes sociales posibles.

De igual modo, la idea también dominante de que las estructuras sociales son dispositivos estáticos, marcados por la constancia, por contraposición con los procesos sociales, que serían realidades temporalizadas y, por tanto, responsables del dinamismo social, tampoco es aceptada por Luhmann. La

[14] Véase Baecker (2002: 87).

diferencia entre estructuras y procesos sociales obedecería, más bien, a la reconstrucción de la diferencia originaria entre lo reversible y lo irreversible de un tiempo que es en sí mismo irreversible. Las estructuras son las responsables de hacer que el tiempo sea reversible, lo que consiguen en la medida en que presentan al sistema un repertorio limitado de posibilidades de continuidad de su reproducción. En cuanto tales, las estructuras pueden ser cambiadas y superadas, o facilitar un mínimo de seguridad para la realización de cambios en otros ámbitos del sistema. En cambio, los procesos sociales representan la irreversibilidad del tiempo, ya que consisten de acontecimiento, por lo que no pueden volver a un estado o momento anterior.

Así entendidos, estructuras y procesos producen un mismo rendimiento: una *preselección* de las posibilidades operativas del sistema. Las estructuras abordan la complejidad abierta que representa la posibilidad de vincular cada elemento del sistema con cualquier otro introduciendo un modelo restringido de relaciones preferidas (por acostumbradas, esperables, etc.). Mediante esta selección condicionan otras selecciones, ya que implican una reducción de las posibilidades en principio abiertas a un repertorio operativamente abarcable de ellas. Los procesos, en cambio, se forman cuando concretos acontecimientos, ya de por sí selectivos, se concatenan en el tiempo; es decir, cuando selecciones anteriores o esperadas son incorporadas a la selección en curso. Por eso, la preselección de lo seleccionable es experimentada en el caso de las estructuras como *validez*, mientras que en el de los procesos lo es como *secuencia* de concretos acontecimientos. Estructuras y procesos, por consiguiente, son dispositivos de selectividad reflexiva que, tomando el tiempo en consideración, canalizan la selección hacia lo que es en principio improbable, por la riqueza de presupuestos que implica. Y un sistema solo puede alcanzar un mínimo de tamaño y complejidad si dispone de ambas posibilidades de refuerzo selectivo. Es más, como la preselección estructural no implica la eliminación de la que, de forma espontánea, llevan a cabo los procesos, sino su refuerzo, las estructuras facilitan una mejor delimitación de estos y una mayor determinación de su funcionamiento.

Si el sistema dispone de esta capacidad de escalonar su selectividad, entonces puede someter todos sus elementos (operaciones) a estas formas de refuerzo selectivo, y de este modo regular su propia autopoiesis. Al hacerse cargo de la totalidad de los posibles elementos del sistema, estas dos formas de refuerzo selectivo funcionan como un esquema diferencial. En el caso de las estructuras, hay que contar con acontecimientos *conformes* o *desviados* del modelo de relación preferido; en el de los procesos, con acontecimientos *probables* o *improbables*. El plus de orden que esto representa para el sistema se apoya en que puede reajustar su funcionamiento orientado por lo que observa en virtud de ellas (acontecimientos conformes/desviados, acontecimientos probables/improbables).

La estructuración elemental de los sistemas sociales tiene su recurso básico en la formación de expectativas reflexivas o de segundo orden,

esto es, expectativas referidas a expectativas («¿qué puedo esperar que se espere de mí?»). Pero estas expectativas, para reforzar efectivamente la selectividad del sistema, tienen que estar generalizadas en las tres dimensiones del sentido que conlleva toda comunicación[15]. «Objetiva» o «materialmente», esto significa que su validez tiene que extenderse a una diversidad de situaciones concretas, susceptibles de ser asimiladas en un tipo general. Así, las expectativas en cuestión pueden generalizarse vinculándolas a roles o a personas; en un caso, identificando un rol que se desempeña de forma similar en diversas situaciones concretas, en el otro, identificando formas características de comportarse de alguien que conocemos suficientemente. Temporalmente, las expectativas pueden generalizarse —perpetuarse en el tiempo— porque no se está dispuesto a cambiarlas cuando son decepcionadas, y se persevera en ellas bajo una idea acerca de cómo deben ser las cosas (a diferencia, en muchos casos, de cómo han sido), o bien por la opuesta disposición a un cambio o adaptación a los hechos acaecidos. En el primer caso, la expectativa se presenta como regla normativa, en el segundo como patrón cognitivo, como un esperar predispuesto al cambio adaptativo a las circunstancias cambiantes. Por último, las expectativas han de estar generalizadas «socialmente», institucionalizadas, lo que significa que la «superficie de reflexión» de las expectativas no es un concreto interlocutor, individual o grupal, sino el conjunto de la sociedad: participe directamente o no, en este tipo de situación cabe esperar que *cualquiera en general* espere de mí (como persona o como actor en un cierto rol) una determinada conducta, prescrita por ciertas reglas normativas o por determinadas pautas cognitivas de comportamiento.

Pero este dispositivo elemental de estructuración social es insuficiente en cuanto el sistema social alcanza una cierta complejidad. Este es el caso, particularmente, de los sistemas de sociedad, dado que la sociedad es definida por Luhmann como el sistema que engloba toda la comunicación posible, sea esta interactiva, a distancia (telecomunicación) u organizativa (dentro de un sistema social formalmente organizado). Por eso, los sistemas de sociedad, a poco evolucionados que estén y hayan alcanzado una cierta complejidad, deben recurrir a otro dispositivo complementario de estructuración: su diferenciación interna en subsistemas, conforme a cuyos correspondientes ámbitos se diversifican las expectativas (reflexivas y generalizadas).

Una característica de todas las formas de diferenciación de la sociedad es que no están conectadas con sectores o estructuras del entorno de la sociedad, como proponía Parsons, sino que se refieren al sistema mismo. Esto hace que los cambios evolutivos de las formas de diferenciación de la sociedad deparen una creciente diferenciación externa de la misma so-

15 Sobre el concepto de sentido, tan importante para la teoría sistémico-social de Luhmann, y que tiene una clara inspiración en la fenomenología de Husserl, véase Luhmann (1998: 25-30).

ciedad. Por lo que se refiere a la diferencia entre ellas, Luhmann entendía que residía, ante todo, en el criterio conforme al cual se distinguen dentro del sistema de la sociedad nuevos sistemas y nuevos entornos, es decir, *sub*sistemas y entornos *intra*societales[16].

A lo largo de la historia de la sociedad, pueden distinguirse cuatro grandes principios de diferenciación: el de segmentación, el de la diferencia centro/periferia, el estratificatorio y el funcional[17]. El principio de segmentación fue el primero alcanzado por las sociedades mínimamente evolucionadas, primitivas o tribales, por motivos puramente demográficos. El de centro/periferia y el estratificatorio (castas o estamentos) responden a una idea jerárquica, y están presentes en todas las sociedades desarrolladas ya desde la Antigüedad. Finalmente, el funcional es propio de la sociedad más evolucionada y compleja conocida: la sociedad moderna.

Cuáles de estos principios tienen mejores oportunidades de ser seleccionados para servir de base a la estructuración de la sociedad por diferenciación y mantenerse en el curso de la evolución depende, sobre todo, de su capacidad para realizar la unidad de la sociedad y, a la vez, su diferencia con respecto al entorno. En este sentido, la evolución parece seleccionar las formas de diferenciación que responden a un principio jerárquico —en las que la unidad de la sociedad se perfila como un orden transitivo en el que todo lo que no encaja carece de valor estructurador— y la diferenciación funcional. Dado que esta es la que caracterizaría a la estructura de la sociedad moderna, es preciso aclarar bien en qué consiste, y para ello lo primero que debemos hacer es explicar brevemente lo que el sociólogo alemán entendía por función[18].

Hablar de una función es hacer referencia a la síntesis de una pluralidad de posibilidades. Por lo tanto, se trata de un punto de vista para comparar lo realizado con otras posibilidades, lo que la hace tan adecuada como una jerarquía para representar unidad y diferencia. Como la jerarquía, también es capaz de diferenciar subunidades a las que pueden referirse ámbitos específicos del sistema. Así, por ejemplo, podemos preguntarnos cómo puede regularse la creación y el mantenimiento de la paz interna dentro de una formación social, y entonces observar que, por lo general, operan de forma combinada recursos como el monopolio de la violencia legítima, las prevenciones morales y el parentesco (en sentido amplio). Estos tres mecanismos básicos de producir y conservar la paz social pueden ser analizados por separado, ser comparados y ver por qué en unas formaciones sociales prima uno, y en otras, otro. Y al igual que la jerarquía, la función también apunta a la unidad, pero de una forma menos drástica. Su ventaja es que es más flexible que la jerarquía para formar órdenes, lo que le da ventaja cuando, en el curso de su evolución, el sistema ha alcanzado altas cotas de complejidad.

---

16 Luhmann (1980: 25).

17 Véase, al respecto, Luhmann (1997: cap. 4; 1998: 71-98).

18 Véase Luhmann (1970: 9-30) («*Funktion und Kausalität*»).

El concepto de función, por otra parte, no tiene relación con la meta de las acciones o las instituciones sociales, pues, a diferencia de los fines, no sirve para orientar las observaciones de primer orden (o sea, a los actores mismos). Las operaciones sociales no dependen de que conozcan su función, que puede ser sustituida por un fin, pues este tiene la ventaja de facilitar las delimitaciones temporales, formando episodios que acaban cuando es alcanzado o se abandona, por imposible, su consecución.

Como se ha indicado, una función es, ante todo, un criterio de comparación. Se identifica un problema («de referencia») para hacer comparables diversas soluciones y, a efectos de selección o sustitución, mantenerlas disponibles. En este sentido, el análisis funcional es un principio metodológico que puede aplicar cualquier observador a cualquier problemática (incluida la determinación de fines). Esta arbitrariedad resulta limitada por la elección de una referencia sistémica, que, en el caso de la teoría de la sociedad, son los problemas de su sistema. Estas limitaciones permiten observar también relaciones circulares: la identificación de problemas de referencia ocurre en el sistema que, con su ayuda, busca soluciones, y esto solo se produce cuando se identifican soluciones. Por lo tanto, la solución del problema produce aquello que se resuelve por medio de ella; y los términos «problema» y «función» sirven solo para volver a problematizar las instituciones establecidas, en beneficio de la búsqueda de alternativas; o también para controlar hasta dónde puede llegarse con las variaciones sin perder el contexto funcional correspondiente.

La pregunta por la función de un sistema es, por tanto, una cuestión observacional, lo que significa que da por supuesta una realidad ya producida operativamente, pues en otro caso no podría suscitarse la idea de su planteamiento[19]. El observador puede ser externo (al sistema), por ejem-

---

[19] El concepto de «observación», muy importante en la obra de Luhmann desde la segunda mitad de los años ochenta, está directamente inspirado en las proposiciones de dos autores mencionados: Spencer-Brown y von Foerster. Observar es realizar una distinción que permite indicar una u otra cara de las partes distinguidas, para producir operaciones que enlazan aquí o allá. Por consiguiente, observar significa tematizar no solo lo, en cada caso, distinguido (el sistema o el entorno, por ejemplo), sino la distinción misma. Pero la distinción no puede aparecer en ella misma, *in actu*, ya que no se encuentra ni en un lado ni en otro, es una especie de *tertium exclusum*, por lo que solo introduciendo nuevas distinciones puede indicarse una distinción. Así, un observador puede observar a otros, u observarse a sí mismo como si fuera otro (autoobservación), cuando se pregunta por la distinción empleada por la observación que ahora se observa. En este nivel de la observación de segundo orden, por tanto, es posible distinguir distinciones, pero esto no exime a esta observación de tener que utilizar su propia distinción, lo que significa que la observación de segundo orden es un concepto «autológico»; es decir, que debe aplicar a sí misma lo que observa de otras observaciones, ante todo, su carácter inevitablemente contingente.

En el prefacio al penúltimo volumen de *Soziologische Aufklärung* (subtitulado «Perspectivas constructivistas»), Luhmann reformula en términos de este concepto de observación su concepción de «ilustración sociológica»: se trata de una crítica del saber que no se formula conforme a la perspectiva de la razón ilustrada, que pretendía promover el triunfo de la autodeterminación de la razón, sino que, apoyada en la distinción sistema/entorno, pretende ayudar a ver lo que una observación ordinaria (de primer orden) y las operaciones que posibilita no pueden ver, generando así perspectivas incongruentes que ayuden a aumentar la complejidad manejable. Véase Luhmann (1990: 7-13).

plo, un científico; pero también puede ser el sistema en cuestión (autoobservación), cuando se interpela por su función. En ninguno de ambos casos deben confundirse las observaciones funcionales con las operaciones reproductoras del sistema, pues estas últimas no dependen de que la pregunta por la función sea contestada, o tan solo planteada. La operación se produce si se produce, y puede encontrar los motivos necesarios en cualquier sitio.

Así pues, la orientación funcional no es una exigencia impuesta por la reproducción de los sistemas autorreferenciales, como tampoco es la orientación finalista una exigencia de la acción, como ya sabemos desde Weber. La reproducción efectiva, real, precede a cualquier intento de introducir una semántica de la unidad del sistema. La puesta en relación de acontecimientos, expectativas y estructuras con ciertos problemas y la consiguiente asignación de funciones (o sea, de referencias unitarias y posibilidades comparativas) no está prevista en la reproducción misma, es una cuestión observacional. Por eso, la observación —en especial, la de segundo orden— puede permitirse imágenes más complejas del sistema. El análisis funcional es un principio de observación sistémica, pero no es de por sí también un principio de autoorganización de las circunstancias sociales que han de reproducirse diariamente.

Con todo, son muchos los datos que hablan a favor de que la orientación funcional es un principio morfogenético de primer orden, capaz de regular la selección de estructuras en el proceso evolutivo. Esto es así gracias a que comunicación y observación no se excluyen entre sí necesariamente. Es más, en todas las situaciones sociales, y más aún en los sistemas sociales complejos, ambas son casi obligatorias, ya que las exigencias de la comunicación impiden que todos los partícipes actúen a la vez. Por eso, en la comunicación hay una fluctuación constante entre las posiciones de actor y observador, que se dan de forma simultánea (*ego* actúa, *alter* observa y viceversa) y se engranan para cada partícipe (ego/alter observa, para luego actuar y a la inversa), en cuanto lo observado es comunicado mediante una acción o, incluso, es solo observado por la(s) otra(s) parte(s). En otras palabras, en los sistemas sociales, la autoobservación se produce casi necesariamente en virtud de la diferencia entre actuar (comunicativamente) y observar, por pequeña y poco firme que dicha diferencia sea[20]. La emergencia y la profundización de esta diferencia, por lo demás, tienen su principal punto de apoyo en la tecnificación del lenguaje resultante de la irrupción de la escritura, primero, y la imprenta, después[21], y quizá estemos asistiendo a una radicalización de la misma de la mano de la comunicación electrónicamente mediada.

[20] «Como diferencia comunicable entre la acción y la observación, la autoobservación es la operación que subyace a la estructuración de los sistemas sociales y la impulsa» (Luhmann, 1984: 408).

[21] Ibíd.: 409.

Si la orientación hacia específicas funciones (problemas de referencia) del sistema de la sociedad sirve como catalizador de la formación de subsistemas, estos pueden ser comparables en diversos sentidos, además de por la función que se les atribuye: su formación y delimitación, su medio y sus formas, su clausura operativa, su autopoiesis, sus observaciones de primer y segundo orden, sus códigos y programas, etc. En la medida en que estas cuestiones son perfiladas y respondidas, se construye una teoría de la sociedad que no ha de remontarse a la naturaleza humana, a un contrato social o a un consenso moral para construir el concepto y la unidad de la sociedad. Expresiones como estas, además, pueden ser incluidas en el objeto de la teoría y ser analizadas como distintas formas de autodescripción de la sociedad, pues lo que caracteriza finalmente a la sociedad como sistema se pone de manifiesto en la comparabilidad de sus subsistemas.

Pero las funciones sociales no son la razón de que existan determinadas instituciones, pues pensar que lo son significaría sustituir sin más la vieja teleología (aristotélica) por otra de corte funcionalista, al modo de Parsons y su esquema deductivo de las cuatro funciones (adaptación, logro de metas, integración y legitimación). La explicación de los cambios históricos de la sociedad solo puede ofrecerla la teoría de la evolución. Y, aunque esta última pueda perfectamente servirse de la idea de que las funciones son atractores evolutivos que influyen en la dirección que tome su proceso, la diferenciación de (sub-)sistemas funcionales no puede entenderse en términos de unidad sino de diferencia, ya que obedece al esquema diferencial de un código y no al criterio unitario de la función.

Luhmann entendía, pues, que hay un nexo empírico entre la diferenciación funcional de la sociedad y la emergencia de codificaciones diferenciales, binarias. Esto solo podrá observarse y entenderse adecuadamente si, conforme proponía nuestro autor, se pasa de pensar en la unidad a pensar en la diferencia, en *distinciones directrices* en vez de en *ideas directrices*, a la hora de analizar la estructuración de la sociedad moderna. La diferenciación de los más importantes sistemas funcionales de la sociedad (si no de todos) depende de la implantación y desarrollo de un esquematismo binario propio, que permita al sistema diferenciar, de entre lo que sucede en general, una forma típica de procesamiento de información y, con ella, también una construcción característica de la realidad. Para conseguirlo, el sistema ha de aferrarse a dos únicos valores y, en consecuencia, excluir terceras posibilidades, lo que promete (si bien solo en apariencia) la manipulabilidad lógica y una alta tecnicidad en la conversión de un valor en el otro. Así, por ejemplo, el sistema funcional de la ciencia articula toda su comunicación bajo la dirección de la distinción verdadero/falso; el de la economía, bajo la dirección de la dicotomía pagar/no-pagar; el del derecho, bajo la dirección de la disyunción legal/ilegal, etc.

Estos códigos binarios *facilitan el paso de un valor a otro* —por ejemplo, en la economía, el intercambio y, en la ciencia, la refutación de hipótesis—, si bien la distinción de ambos valores tiene encastrada una *asimetría fundamental*. Solo se puede empezar con lo verdadero, lo poseído o lo legal. Las operaciones correspondientes solo pueden enlazarse a uno de los valores, al que Luhmann, siguiendo a Gotthard Günther, ha llamado valor positivo y valor de designación. A este valor, que basta para manejar un mundo monocontextural (es decir, para la designación del ser como ser), en los códigos binarios se le contrapone otro que no tiene capacidad designativa. Su función consiste en permitir la reflexión de la contingencia que conlleva la aplicación del valor positivo. Por lo tanto, podemos decir que estos códigos binarios tienen dos funciones: la *conectiva* y la *reflexivo-contingente*, que se expresan mediante un valor positivo y otro negativo, respectivamente.

Una codificación binaria propia de este tipo le permite a un sistema funcional representarse todas sus operaciones como contingentes y, entonces, someterlas a las condiciones de sus propios programas. Esto, además, es un imperativo de la reproducción operativa de este sistema dentro de los límites que trazan sus propias operaciones. A la vez, esta codificación (a diferencia de la mera orientación funcional) hace posible una catalogación sin ambigüedades en uno u otro sistema funcional. Así, por ejemplo, siempre que se entrega dinero, es una comunicación económica, tanto si se trata de dar una limosna como de pagar un impuesto; siempre que se trate de la legalidad o ilegalidad, sea del tipo que sea el acontecimiento o conjunto de acontecimientos a tratar, nos encontramos ante una comunicación jurídica.

Por lo tanto, sería erróneo concebir la diferenciación funcional mediante el modelo de la descomposición de un todo en partes, relativamente independientes entre sí. Partiendo de esta representación, uno se ve abocado, una y otra vez, a identificar «desdiferenciaciones», pues en la diferenciación funcional, comparada con los órdenes estratificados o con las diferenciaciones con centro/periferia, las interdependencias no disminuyen, sino que aumentan. La diferenciación, sin embargo, no comienza con unidades sino con diferencias. Y estas diferencias llevan a una cualificación distinta de las informaciones, porque refieren el valor de la información a distintos horizontes selectivos.

La diferenciación funcional tiene un impacto muy fuerte sobre la sociedad, ya que desvincula las comunicaciones de sus contextos originarios en la vida cotidiana —la familia, las costumbres y la tradición—, y por eso hace improbable la aceptación de las comunicaciones. Los códigos binarios sirven, precisamente, para neutralizar esta improbabilidad —por ejemplo, la obediencia de una orden o la entrega de algo valioso— y transformarla en probabilidad, o al menos en algo esperable. Solo así puede iniciarse una diferenciación sistémica dirigida a determinadas funciones, cuyo efecto será que todas las operaciones de un determinado sistema

funcional se orienten por el código-medio propio de este y, de esta forma, alimenten su autopoiesis.

La unidad de la sociedad, entonces, es la diferencia de sus sistemas funcionales, lo que en términos de la relación entre estos se traduce en que ninguno de ellos puede resolver los problemas de referencia de los otros. Pero la autonomía de estos sistemas no se sustenta en un férreo aislamiento ni en sustraerse a cualquier posible influencia, sino en que esta solo puede producirse según reglas propias del sistema. O sea, los subsistemas (funcionales) operan según sus propios criterios selectivos y pueden determinar y generalizar su identidad dentro de la sociedad de forma tal que se hacen tanto independientes como dependientes de su entorno social, con el que se relacionan según cómo equilibren estas dos perspectivas.

A tal efecto, es importante observar que para cada selección dentro de un subsistema hay tres referencias sistémicas. Con respecto al sistema en el que ha emergido y se ha diferenciado el subsistema, la referencia es la *función* de este. Al confiar en subsistemas la atención de diferentes funciones, la sociedad puede realizar las preponderancias funcionales que su propio sistema general no es capaz de articular en forma de una jerarquía funcional. De este modo, la diferenciación de la sociedad en sistemas funcionales sirve para simultanear jerarquías funcionales contradictorias, en la medida en que cada sistema organiza su relación con el sistema de la sociedad a través de su propia función. La segunda referencia sistémica es la relativa a otros subsistemas funcionales, que es objeto de consideración en términos de *realizaciones* o prestaciones útiles, en la medida en que es aceptada y aplicada por otros subsistemas —por ejemplo, como aceptación de los rendimientos estéticos y de diseño del arte por la industria y el mercado de la moda—. Finalmente, en relación con el propio subsistema, la referencia se materializa en forma de *procesos reflexivos* (de autoobservación), mediante los cuales el sistema tematiza su continuidad histórica y perfila su identidad.

Esta diversidad de referencias sistémicas, además, se puede traducir al plano temporal en forma de requisito para que los diferentes modos del tiempo se separen y, al hacerlo, ofrezcan distintas posibilidades: el presente se apoya en la función; el futuro, en las prestaciones; y el pasado, en el proceso de reflexión. En el plano social, la diversificación de las referencias sistémicas sirve de base a la autonomía del sistema, pues ninguna selección puede ser determinada por una única referencia sistémica. Las referencias sistémicas en cada caso no atendidas sirven de respaldo y proporcionan al sistema controles transversales. Por último, en el aspecto objetivo, la multiplicación de las referencias sistémicas obliga a diferenciar entre códigos binarios y criterios selectivos, dado que la mera disyunción del código, si bien esquematiza la función del sistema, no está capacitada para comprender e instruir por sí sola las selecciones que el subsistema realiza en las demás referencias sistémicas. La autonomía de un subsiste-

ma funcional dependerá, fundamentalmente, de que estas diferentes referencias sistémicas puedan ser operativamente combinadas y equilibradas.

Proceder a comparar los sistemas funcionales de la sociedad moderna y sus distinciones directrices, a partir de lo expuesto, no significa realizar un análisis por analogía, sino, solamente, utilizar un esquema que permite reconocer sus similitudes y diferencias. A este respecto, lo primero que hemos de tener en cuenta es que, para Luhmann, qué codificaciones serán capaces de sostenerse a largo plazo y, en virtud de ello, servir de base a la formación de sistemas funcionales es una cuestión evolutiva. En este sentido, la evolución socio-cultural no parece producir los mismos efectos sobre todas las esferas sociales que serían candidatos potenciales a una codificación y estructuración funcional. Así, por un lado, nos encontramos con ámbitos de comunicación que, por su competencia tecnológica, están en mejores condiciones para hacer operativa su función mediante codificaciones y programas específicos. Este es el caso de la economía, la política, la ciencia o el derecho. Por otro lado, hay esferas sociales que tienen más dificultades para asumir su reducción a una función social, como la religión, la educación o el arte.

En el texto que presentamos, del primer tipo de casos solo se ha seleccionado la economía, para que podamos comprender qué significa y cómo se articula la plena diferenciación de una esfera social en un sistema funcional. El resto de los casos seleccionados pertenecen, justo, al otro tipo: el de aquellos ámbitos sociales que, para una observación poco profunda, suelen representar ejemplos de la inviabilidad de la idea de diferenciación funcional, pero que el brillante y meticuloso análisis luhmanniano nos descubre que también han desarrollado codificaciones y estructuras funcionales, si bien arrojando notables diferencias si se comparan con los del primer tipo. Este el caso de las familias, la educación, la sanidad, la religión y el arte, a los que se dedican otros tantos ensayos en este volumen.

Preceden a estos ensayos especializados dos en los que, en un caso, Luhmann expone y argumenta por qué los esquemas tradicionales de la teoría social basados en la distinción, pero también en la interacción, entre política y economía ya no sirven para proporcionar una descripción adecuada de la sociedad moderna y, en el otro, el que da título al volumen, se expone la arquitectura básica de su teoría de la diferenciación funcional y su génesis mediante el concepto de «distinciones directrices».

El volumen se cierra con dos ensayos en los que se abordan otras tantas cuestiones transversales de gran interés aunque poco conocidas. El primero de ellos (penúltimo del volumen) se refiere a la estratificación social en la sociedad funcionalmente diferenciada. El que la diferenciación funcional sea la estructura fundamental de la sociedad moderna no quiere decir que sea la única forma de diferenciación existente en ella, porque el curso de la evolución social cambia el principio fundamental de diferenciación de la sociedad, pero no necesariamente elimina las restantes formas de diferenciación de la sociedad. En el caso de la estratificación, la moderna primacía

de la forma funcional de diferenciación implica que su posición en el sistema de la sociedad cambia significativamente. Ya no es la forma de diferenciación que genera los subsistemas fundamentales de la sociedad, pero esta no encuentra en la diferenciación funcional un criterio *general* conforme al cual distribuir socialmente los rendimientos de los sistemas funcionales. Esto, justamente, es lo que sigue haciendo la estratificación, pero ahora en un segundo plano y sin tener capacidad ya de informar las pautas y mecanismos mediante los que se ordena la interacción social ni, menos aún, la constitución y funcionamiento de los sistemas sociales formalmente organizados que, vinculados a los diferentes sistemas funcionales, asumen un creciente protagonismo en la vida social moderna. A resultas de ello, los estratos sociales se transforman en clases sociales, que representan una forma de diferenciación estratificada notablemente diferente a la que representaron los estamentos o las castas en las sociedades organizadas (primariamente) alrededor de una jerarquía central. Analizar y fundamentar esta capital diferencia entre las formas premodernas y modernas de estratificación se convierte, así, en uno de los temas centrales del ensayo sobre el concepto de clase social. Además de ello, Luhmann traza un amplia y excelentemente documentada genealogía del concepto de clase, con la que intenta explicar no solo su desenvolvimiento histórico, sino también el porqué del gran protagonismo que ha tenido en la historia del pensamiento social moderno para dar cuenta del orden y estructura de la sociedad moderna. El resultado es una rigurosa deconstrucción, primero, y reconstrucción, después, del concepto, a efectos de situarlo en una posición teórica adecuada a su teoría de la diferenciación funcional y útil desde el punto de vista de la investigación empírica de la cuestión a la que puede responder hoy la estratificación en clases: la distribución de los individuos en función de lo que la sociedad les distribuye; es decir, lo que Luhmann denomina con gran agudeza la «distribución de la distribución» es el foco de la constitución y reproducción de las clases sociales, que representan —por contraste con castas y estamentos— una reflexivización de la distribución, gracias a la cual la sociedad puede plantearse la cuestión redistributiva (mediante las instituciones modernas de bienestar social) y hasta concebir la posibilidad del fin de la estratificación, pese a su elevada improbabilidad.

El último ensayo del volumen trata el candente tema de la globalización. Luhmann ha sido uno de los pioneros en su estudio, pues ya lo abordó de forma independiente en un ensayo de comienzos de los años ochenta[22], cuando apenas nadie en sociología hablaba ni escribía sobre él[23]. El planteamiento del texto es tan claro como heterodoxo en el pano-

22 Luhmann (1982).

23 La gran excepción es la teoría del «sistema-mundo» de Immanuel Wallerstein, cuyo análisis de la emergencia de la moderna «economía-mundo» en el siglo XVI sirve de referencia a Luhmann en su análisis socio-histórico del sistema económico de la sociedad moderna. No obstante, es preciso señalar que Luhmann no compartía la visión «económica», histórico-materialista, acerca del carácter y origen de la moderna sociedad mundial. Véase Luhmann (1982 y 1997: 158 y ss.).

rama sociológico: el concepto de globalización oscurece más que aclara su problema de referencia, en la medida en que presupone y reproduce la idea de que la sociedad moderna es un «sistema de sociedades», que se constituyen y diferencian entre sí a través de límites político-territoriales y «culturales». A esta concepción ortodoxa de la globalización, Luhmann contrapone la idea de que la sociedad moderna es constitutivamente única, de escala o alcance mundial, y que la llamada globalización solo representa una (hasta ahora) última fase de desarrollo e intensificación de las estructuras e interdependencias constitutivamente planetarias de la sociedad moderna. En otras palabras, hablar de globalización en los términos habituales significa vincular el concepto de sociedad a la forma de diferenciación interna del sistema político moderno en segmentos territoriales «soberanos», lo que implica ignorar dos cosas fundamentales: que el sistema político, en su diferenciación segmentaria interna, es un sistema constitutivamente mundial y que las fronteras o límites de la sociedad no son los límites de esas subunidades políticas segmentarias a las que denominamos Estados. La sociedad, en cuanto sistema que engloba o integra toda la comunicación posible, define sus límites externos no por medio de diferenciaciones segmentarias, sino mediante operaciones y estructuras comunicativas que la diferencian de los niveles psíquico y vital de la realidad. Como tal, en los tiempos modernos, la sociedad es un sistema único y, por lo tanto, mundial.

Este planteamiento no significa que Luhmann niegue las diferencias y desigualdades «globales», sino más bien justo al revés: diferencias y desigualdades «globales» son un ingrediente primordial de la sociedad mundial, puesto que esta no se desarrolla según principios ni en virtud de metas, cuya realización territorial pueda luego ser observada y, acaso, corregida, sino dependiendo de la historia y las sedimentaciones socioculturales que esta ha generado en el ámbito local y regional. Las diferencias resultantes no pueden explicarse si se las toma como datos, sino que deben ser referidas a la cuestión de por qué y cómo la sociedad mundial propende a aceptar e incluso aumentar las desigualdades locales y regionales. Y entrar en esta cuestión significa que es preciso dejar a un lado tesis como las del fin de la historia, para poder abordar el complejo y difícil problema de que la sociedad moderna ha entrado en una fase evolutiva cada vez más turbulenta y de consecuencias difícilmente previsibles; es decir, el problema que muchas veces se tematiza, de forma poco clara, como el «nuevo desorden mundial».

José Mª García Blanco

Bibliografía

Alexander, Jeffrey C. (ed.) (1985). *Neofunctionalism*. Beverly Hills, California: Sage.

Baecker, Dirk *et al.* (1987). *Theorie als Passion. Niklas Luhmann zum 60. Geburtstag*. Frankfurt: Suhrkamp.

Baecker, Dirk (2002). *Wozu Systeme?* Berlin: Kadmos.

Günther, Gotthard (1976). *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähige Dialektik*. Hamburg: Felix Meiner.

Habermas, Jürgen/Luhmann, Niklas (1971). *Theorie der Gesellschaft oder Sozial Technologie. Was leistet die Systemforschung?* Frankfurt: Suhrkamp.

Kant, Emmanuel (1978). «¿Qué es la ilustración?». En: *Filosofía de la historia*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Luhmann, Niklas (1970). *Soziologische Aufklärung 1*. Opladen: Westdeutscher.

Luhmann, Niklas (1980). *Gesellschaftsstruktur und Semantik 1*. Frankfurt: Suhrkamp.

Luhmann, Niklas (1982). «The World Society as a Social System». En: Geyer, Felix/Van der Zouwen, Johannes (eds.). *Dependence and Inequality: A Systems Approach to the Problems of Mexico and other Developing Countries*. Oxford: Pergamon Press (pp. 295-306).

Luhmann, Niklas (1984). *Soziale Systeme*. Frankfurt: Suhrkamp.

Luhmann, Niklas (1990). *Soziologische Aufklärung 6*. Opladen: Westdeutscher.

Luhmann, Niklas (1991). *Universität als Mileu*. Bielefeld: Haux.

Luhmann, Niklas (1997). *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp.

Luhmann, Niklas (1998). *Complejidad y modernidad. De la identidad a la diferencia*. Madrid: Trotta.

Maturana, Humberto/Varela, Francisco (1990). *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del conocimiento humano*. Madrid: Debate.

Spencer-Brown, George (1971). *Laws of Form*. London: George Allen and Unwin.

von Foerster, Heinz (1982). *Observing Systems*. Salinas, California: Intersystems Publications.

1
«Distinciones directrices». Sobre codificación de semánticas y sistemas

I

La palabra código *(Code)* se utiliza en una desconcertante multitud de sentidos. El origen latino sugerirá, en primer lugar, pensar en un texto que agrupa una serie de directrices. En las lenguas romances, especialmente, esta asociación es casi inevitable. Los lingüistas abstrajeron este uso léxico debilitando el valor direccional. El concepto indicará, entonces, un contexto de símbolos no arbitrario, armonizado, pero no por ello exento de contradicciones[1]. El resultado es un concepto casi inutilizable teóricamente, pues al carecer de criterio de demarcación no permite determinar qué directrices o símbolos pertenecen a un código y cuáles no. Por tanto, se deberá conocer ya una cultura especial, una tradición, una particularidad regional, etc., para poder decidir intuitivamente lo que, según este enfoque, pertenece al código y lo que no.

Junto a este uso lingüístico, se ha desarrollado otro completamente diferente, que puede encontrarse, por ejemplo, en formulaciones como «código secreto», «código morse», «código genético» o en los discursos, propios de la teoría de la comunicación, acerca de codificación, decodificación y recodificación. También aquí podría pensarse, en primer lugar, en

[1] En este sentido habla, por ejemplo, Eisenstadt de *«codes of tradition»*; sin ir más lejos en Eisenstadt (1973).

una serie coherente de símbolos (por ejemplo, en el «alfabeto morse»), lo que permitiría explicar su motivación desde un punto de vista histórico-lingüístico. Pero lo llamativo de estos códigos es que aquí existe una regla de duplicación, con la que a cada ítem de un sistema simbólico se le asigna un correlato en otro; así, en el caso del código genético, toda información que se transmite como herencia genética puede emplearse también para la construcción de un organismo que vive y muere. En este sentido, puede ya decirse que el lenguaje es un código; no porque contenga muchos símbolos capaces de ser combinados, sino porque permite que todo lo que se comunique pueda tener una versión afirmativa (*Ja-Fassung*) y otra negativa (*Nein-Fassung*), aunque se sepa que lo negativo no existe más que en la comunicación. El código lingüístico, entonces, puede ser nuevamente duplicado, mediante la escritura; y, al menos desde el descubrimiento de la escritura fonética, ello será posible para toda expresión lingüística, es decir, como codificación universal.

A la vista de este estado de cosas, es de suponer que haya una forma más precisa para el concepto de código y que a la regla de duplicación misma se la denomine código. Naturalmente, esto seguirá siendo una fijación arbitraria de un concepto, pero debería valer la pena observar qué es lo que se ve probando con ella.

II

En el caso más general, el del lenguaje, puede verse perfectamente a qué se compromete el sistema social de la sociedad si codifica en este sentido la comunicación. Clasificaré, sin demasiada argumentación, y de forma sencilla, tan solo los criterios más importantes.

1. La duplicación de todas las posibilidades enunciativas se debe a su drástica reducción. Comparado con la inmensa abundancia de posibilidades enunciativas, el código proporciona solo dos valores: sí y no. Únicamente así se garantiza la integridad de la duplicación. Y solo a continuación podrán desarrollarse, de nuevo, «valores de rechazo», en el sentido de Gotthard Günther; a saber, valores que no eliminan la diferencia de sí y no, pero la neutralizan momentáneamente como diferencia[2]. Se puede comunicar la indecisión (*Unentschiedenheit*) y hasta la imposibilidad de decidir (*Unentscheidbarkeit*), se puede decir «quizás», se pueden utilizar las modalizaciones (*Modalisierungen*), etc., si con ello no se niega el código como tal, sino que solo se mantiene abierta la asignación de sus valores[3].

---

[2] Véase, en especial, Günther (1976).

[3] Para la lógica de la distinción de una distinción, véanse también Spencer-Brown (1972) y Varela (1975).

2. La codificación binaria tiene por función proveer de referencia a otras posibilidades a todo lo que pueda convertirse en tema de comunicación. De este modo, absolutiza la contingencia para su ámbito de uso. Todo lo que es o no es, no aparecerá luego ni como necesario ni como imposible —al menos, en la pantalla de la comunicación—. Bajo el signo de una posición religiosa en el mundo, esta contingencia será retocada y limitada de distintas formas: sea mediante mitos del paso del caos al orden, sea manteniendo abierta la posibilidad de escapar del mecanismo del renacimiento, sea mediante una teología de la creación, que también habría podido realizarse de otro modo o no realizarse en absoluto. Para tales interpretaciones de conjunto, hay en la actualidad equivalencias funcionales en las codificaciones específicamente funcionales. Volveré sobre ello.
3. Si el valor positivo y el valor negativo se referencian recíprocamente, es decir, remiten el uno al otro en su propio sentido, autorreferencialmente, se producirán paradojas que pueden paralizar las operaciones codificadas. De ahi que todos los sistemas codificados desarrollen desparadojizaciones (*Entparadoxierungen*) que impidan al sistema bloquearse por la aplicación del código al propio código. No deberá decirse, por ejemplo, que no se piensa lo que se dice, porque ello paralizará la comunicación misma (si *ego* habla así, puede suponer que *alter* sabe que *ego* sabe que *alter* no puede saber lo que *ego* piensa, cuando dice que no piensa lo que dice). Las desparadojizaciones fueron garantizadas en sociedades más antiguas por la religión[4]. En el momento en que los códigos específicamente funcionales toman el mando, el problema ha de ser atendido de otro modo, por ejemplo, mediante la diferenciación de «niveles» proposicionales (teoría de los tipos).
4. Si se llevan a cabo de forma consecuente, las codificaciones binarias no proporcionan directrices para el comportamiento correcto. No formulan ningún programa. Aun cuando, apoyándose en el uso lingüístico de la lógica, se designen como «valores» las dos posiciones previstas, en ello no radica preferencia alguna por el valor positivo sobre el negativo en el plano del código y para todos los casos a los que este se aplica. No puede ser correcto (o, al menos, más correcto) en sentido abstracto decir «sí» y no «no». Una regla preferencial así sabotearía el sentido y la función de la codificación[5].
5. La separación de codificación y programación posibilita que en el código binario se reintroduzcan terceras posibilidades continuamente excluidas del sistema y se esquiven, así, las limitaciones de

[4] Véase Luhmann (1985); además, bajo el aspecto específico de la paradoja imitación/conflicto, Girard (1972 y 1978).

[5] Matizaremos considerablemente esta afirmación en el próximo apartado.

la lógica binaria. De este modo, el grito de las almas en pena no podrá integrarse como tercer valor en el esquematismo verdad/falsedad, pero se podrá organizar un programa de investigación para la humanización del mundo del trabajo o para la investigación de la discriminación de las mujeres. Gracias a ello, el sistema judicial no tiene que prever, junto a los valores legal e ilegal, la oportunidad política, ni siquiera como tercer valor, pero puede captar las premisas políticas de la legislación en la forma de regulaciones constitucionales, prerrogativas jurídicas, etc. Así, lo excluido volverá a aparecer en el sistema sin tener que meterse en el difícil terreno de una lógica polivalente.

6. Un sistema de comunicación puede producir y elaborar información sobre la base de las codificaciones. La información es al mismo tiempo una forma de tratamiento de acontecimientos puramente interna al sistema (y no algo que existiera ya en el entorno como información y pudiera transferirse al sistema sin pérdida de la identidad)[6]. Las diferencias son potenciales de información, posibilidades de comunicar sobre algo como «esto y no otra cosa», por lo que la elaboración de la información puede entenderse, entonces, como producción de diferencias mediante diferencias[7]. Por eso puede pensarse en algo así como «fumar es (más) perjudicial para la salud (que no fumar)»; o, más específicamente, «fumar tabaco es más perjudicial que fumar marihuana»; o también «es cierto (y no falso) que...». En cualquier caso, la información surge solo en virtud una distinción que puede ser elegida *ad hoc*, pero que también, al igual que la distinción entre verdadero y falso, puede servir de base a todo un ámbito de elaboración de la información. Si tal es el caso, queremos hablar de diferencias directrices (*Leitdifferenzen*), y, en este sentido, la distinción entre enunciados afirmativos y negativos es la diferencia directriz por antonomasia, ya que constituye a todas las demás y se constituye a sí misma[8].

En el caso del lenguaje, resultará sencillo hacer comprensibles las particularidades del código binario[9]. No obstante, en lo que viene a continuación

---

6 Véase Luhmann (1984: 102 y ss. y 194 y ss.). Véase también von Foerster (1981).

7 Esto en conexión con explicaciones (conceptualmente, no obstante, poco elaboradas) de Gregory Bateson (1981: en especial, 515 y ss.). Véase también Willke (1984).

8 Para quien se aperciba de que aquí se cita el concepto tradicional de «mundo», se puede añadir: la diferencia mundo.

9 Estas particularidades, por lo demás, de ningún modo excluyen la identificación de formas de comunicación más estrictas y ricas de presupuestos, en las que los participantes parten de compromisos formales o también de contenidos, como, por ejemplo, elaborar un discurso o comprometerse a una «acción comunicativa», en el sentido de Habermas. Pero representaría una tergiversación atribuir tales obligaciones al concepto de comunicación mismo. Bajo la premisa de compromisos especiales al respecto de pronunciarse afirmativa y negativamente, se llegará, en todo caso, a teorías especiales para sistemas que proceden conforme a este modelo —o al postulado desesperanzado de que todos deberían hacerlo.

queremos indagar la conjetura de que este no es el único caso, sino que dentro de la sociedad constituida a través del lenguaje, la técnica de la codificación binaria puede aplicarse también a problemas especiales, con la consecuencia de que esto conducirá a la diferenciación de sistemas funcionales.

III

Hay otra particularidad del código binario a la que he reservado un apartado especial porque merece un tratamiento algo más detallado y porque la tesis de que los códigos no serían códigos de preferencia (*Präferenzcodes*) se debilita de nuevo en algunos casos importantes. Partiremos de la suposición de que se introducen distinciones (*Unterscheidungen*) para poder realizar indicaciones (*Bezeichnungen*), del mismo modo que las indicaciones producen rendimientos de sentido enlazable solo cuando se sabe en el marco de qué distinción indican una cara y no la otra. Por ello, siguiendo a Spencer-Brown, se puede considerar que el distinguir y el indicar son, en realidad, una única operación[10].

Esto tiene como consecuencia que una distinción exactamente simétrica es un caso muy improbable, porque en principio podría dejar completamente abierto qué lado de la distinción habrá de indicarse en caso de duda[11]. Hay que esperar, por tanto, una cierta asimetría como premisa de la capacidad de las distinciones para imponerse en la evolución. Se piensa en la figura y el fondo, el sistema y el entorno, arriba y abajo, bueno y malo, derecha e izquierda, afecto y aversión[12]. Por lo demás, ya hace mucho que Robert Hertz había avisado de estas circunstancias[13]. También está sometida a esta condición la codificación lingüística de sí y no, y más aún lo están los códigos de los sistemas funcionales diferenciados, por los que nos interesaremos especialmente a continuación.

De este fenómeno se ha ocupado, desde el punto de vista teórico, sobre todo, Louis Dumont[14]. Dumont parte de la conjetura de que la interpretación estrictamente simétrica de estas oposiciones se correspondería con una necesidad ideológica de la modernidad, de modo que expresaría la igualdad (en último término, la igualdad de los individuos), mientras que los hechos antropológicos hablarían de un modo contrario. Dentro de esta dualidad habría que observar un *valor* establecido de forma unilateral como «*l'additif asymétrique*»[15]. Dumont fundamenta la necesidad

---

10 Ibíd. (1972).

11 La objeción se corresponde con el conocido argumento contra el equilibrio en la física aristotélica: bloquea el movimiento natural y, por ello, sería un estado corrupto.

12 Para las y los feministas debería ser un estímulo reflexionar qué podría representar esto para la distinción hombre/mujer. Al respecto, podrían atenerse al equivalente metaprotológico de la lógica (masculina). Véase, al respecto, Keys —alias de George Spencer-Brown— (1971).

13 Hertz (1909).

14 Véase sobre todo a Louis Dumont (1983: 210 y ss.).

15 Ibíd.: 216.

de una asimetría como esta en la estructura jerárquica de las relaciones de las partes con el todo. La oposición, como relación opuesta de las partes (*«englobement contraire»*), debería expresar también una referencia a la totalidad, y la asimetrización de los valores estaría al servicio de esta referencia.

Mediante una adaptación de las bases teóricas de la lógica elaborada por Spencer-Brown, uno puede permitirse plantear la pregunta de si esto ha de ser así o hay otras fundamentaciones posibles de la asimetrización. Un fundamento mucho más formal se encontrará en el uso de la distinción para la fijación de indicaciones, que entonces podrán usarse como señal de una relación jerárquica, pero también en otra función.

Podría pensarse en el caso de que solo una de las dos partes sea tomada en consideración como «valor reflexivo»; es decir, como aquel lado de la distinción que puede reaparecer en la distinción misma (*«re-entry»* en el sentido de Spencer-Brown). Así, en la distinción de sistema y entorno, solo el sistema es capaz de orientarse por la diferencia entre sistema y entorno. En el caso de la distinción entre autorreferencia (*Selbstreferenz*) y heterorreferencia (*Fremdreferenz*), que solo es posible, también, como interna al sistema, únicamente el yo es capaz de reflexionar. En el caso de la distinción de figura y fondo, solo lo será la figura; solo ella podrá, por ejemplo, ordenarse a sí misma, en cuanto obra de arte, como diferencia de forma y contexto. No se deberá y no se podrá concluir a partir de tales asimetrías que esté en juego, al mismo tiempo, un todo superior.

En el caso especial de que por medio de las reglas de duplicación se formen códigos, se incorporarán ya asimetrías solo mediante este contexto de origen. El valor negativo que solo sirve a la duplicación y a la obtención de contingencia, aun cuando la reversibilidad lógica esté asegurada, no puede tener ninguna equivalencia completa; seguirá siendo un contravalor, un aditivo asimetrizador, que carece de importancia por sí mismo (lo que de ninguna manera excluye que las operaciones que identifican un ilícito, una falsedad, etc., puedan alcanzar su meta concreta).

Una reflexión adicional se refiere a la codificación de los medios de comunicación simbólicamente generalizados. La función de estos medios es hacer que la transmisión de selectividad (*Selektionsvermittlung*), pese a su improbabilidad, sea capaz de motivar, y así se haga suficientemente probable[16]. También esto puede dar oportunidad para caracterizar una de las caras de la distinción, por ejemplo, el valor de la verdad en el medio de comunicación de la ciencia o el valor de la tenencia de propiedades en el medio de comunicación de la economía, porque en ello se manifestará un motivo para aceptar comunicaciones. Esto tampoco debe entenderse como referencia a una jerarquía o a un todo superior (como si se sirviera mejor a la sociedad con la comunicación sobre la verdad, sobre la pose-

[16] Véase Luhmann (1975 y 1984: 222 y s.).

sión, sobre lo lícito, etc., que con la comunicación sobre el contravalor correspondiente). Así y todo, los códigos de los medios estilizados como códigos preferenciales pueden abrir esta interpretación, y de este modo haber contribuido a expresar el sentido del todo social, en primer lugar, a través los valores positivos.

Hay que retener, por tanto, que las diferencias directrices han de ofrecer posibilidades de asimetrización para dirigir la indicación (y solo por eso se puede también pasar de «*idées directrices*» a «*distinctions directrices*»). Ahora bien, la función concreta a la que sirve la indicación necesita determinaciones adicionales, y aún no se ha fijado en el nivel más abstracto del uso de distinciones.

IV

En conexión con estas ideas teóricas básicas, debe señalarse ahora que la evolución social dentro de lo lingüísticamente posible ha conducido a la diferenciación de códigos especiales, funcionalmente específicos, cuyo uso genera, rápidamente, una diferenciación de los correspondientes sistemas funcionales. Este armazón teórico ya bastante complicado (que aquí naturalmente solo puede presentarse como programa de investigación) postulará, por lo tanto, un contexto (por principio, verificable empíricamente) de: 1. Funciones sociales específicas; 2. Codificaciones especiales de ámbitos comunicativos, que atesoran todos los rasgos mencionados; 3. Desarrollo paulatino de los correspondientes logros evolutivos, con lo que la referencia funcional favorecerá la estabilización evolutiva; 4. Diferenciación de sistemas funcionales que operan con una codificación específica; y 5. «Vuelco» del tipo de diferenciación social desde la estratificación vertical hacia la horizontal diferenciación funcional, vivido como la catástrofe de los tiempos modernos.

Nos ceñiremos, en primer lugar, a los ejemplos típicos, viéndolos siempre en conexión con la cuestión de si se aceptará o no una comunicación. Puede tratarse de lo legal o ilegal, de lo verdadero o no verdadero, de tener propiedades o no tenerlas, de gastar dinero o no gastarlo, de estar en el gobierno o en la oposición. Tales diferencias directrices comienzan su carrera semántica como códigos preferenciales. Sugerirán que sería mejor decidirse por el valor positivo que por el negativo. Y, evidentemente, ¿no es mejor lo verdadero que lo falso, tener propiedades que no tenerlas? ¿Y quién no preferiría estar en el gobierno antes que en la oposición? De este modo, se podría decir, en conexión con Max Weber, que los distintos órdenes vitales o esferas culturales se caracterizan por distintas relaciones de valor. El desmoronamiento de un cosmos moralmente integrado (si tal cosa se ha dado alguna vez) descansaría en la pluralidad de los valores y de las racionalidades asignadas a ellos.

Por otro lado, en la historia semioficial de la fundación de la Royal Society se dice: «To the Royal Society it will be at any time as aceptable, to

be confuted, as to discover»[17]. La constatación de lo falso, por tanto, es también casi (!)[18] tan importante como la constatación de lo verdadero. Como siempre que se trata del valor de los valores, en la comunicación ha de poderse decidir correctamente sobre los dos valores del código, pues solo así podrá instituirse este como esquema abierto del procesamiento de información. Y justamente por eso se necesitará aún un aparataje semántico especial; en este caso, teorías y métodos con los que poder dirigir la asignación de informaciones a los valores del código. La verdad misma no es un criterio de verdad.

Este esquema puede generalizarse. Vale para todos los códigos. Tanto sobre lo conforme a derecho como sobre lo contrario a derecho ha de decidirse correctamente, y, si es el caso, esto significa, simplemente, de forma jurídicamente válida (*rechtskräftig*). Y al respecto de si los políticos están mejor en el gobierno que en la oposición, lo importante para el sistema político es que la asignación de posiciones se decida en las elecciones, lo que significa que puede mantenerse estructuralmente abierta. Los códigos secundarios como progresista/conservador o expansivo/restrictivo, relativos a la intervención del Estado, o en el futuro, quizá, priorizar la ecología o la economía, solo sirven si el sistema no queda vinculado a uno u otro valor, de forma que cada información pueda ser valorada desde ambos puntos de vista y puedan cambiarse las preferencias. La propiedad misma es un concepto diferencial, y funciona solo si hay otra propiedad que no se posee, pero que puede adquirirse o no.

Estas escuetas indicaciones enseñan ya que sería demasiado fácil continuar ocupándose del problema de la diferenciación de sistemas funcionales y semánticas especiales siguiendo la línea función = finalidad = valor, y entonces cargar los restos a la cuenta de las «imperfecciones terrenales» o a los «efectos secundarios no anticipados». Las funciones no son modeladas dentro del sistema simplemente mediante valores, sino que son más bien atendidas mediante códigos, de dos valores, tecnificados, binarios, que mantienen abierto un espacio de contingencia en el que todo se convierte automáticamente en selección, y solo entonces da oportunidad a la formación de valores. De ahí que la semántica de los valores apareciera en su forma actual por vez primera a mediados del siglo XIX, mucho tiempo después de que los grandes códigos funcionales hubieran puesto a sus sistemas bajo la presión de la contingencia. La diferenciación de estos sistemas no se produce mediante el criterio unitario de la función, sino mediante el esquema diferencial de un código. Esto solo podrá observarse y entenderse adecuadamente si se pasa de pensar en la unidad a pensar en la diferencia, de las *idées directrices* a las *distinctions directrices*.

---

17 Sprat (1959 [1667]: 100).

18 Esta pequeña limitación «casi» confirmará lo que habíamos divisado en el apartado dedicado a la tendencia a la asimetrización. La simetría parecerá ser conveniente, parecerá estar en la punta de la lengua y no será aceptada del todo.

Las consecuencias se pueden comprobar mediante la lista de atributos del código desarrollado al completo (apartado II, 1-6). Si un código se confirma como funcionalmente apto —y la mayoría de los intentos de codificación no lo logra, sobre todo la moral, con su código bueno/malo[19]—, entonces desarrollará un ámbito de contingencia independiente, que se asentará sobre la cortocircuitada autorreferencia del código y atenderá una determinada función, como, por ejemplo, garantizar las expectativas para el caso de conflicto (derecho) o hacer probable la obtención de conocimiento (ciencia). La diferenciación funcional del código no es más que una diferenciación de diferencias. Con ello diferencia las presiones selectivas, y solo mediante la reacción a este estímulo se desarrollarán distintos sistemas funcionales.

Por lo tanto, sería erróneo concebir la diferenciación funcional mediante el modelo de la descomposición de un todo en partes, relativamente independientes entre sí. Si se parte de esta concepción, se impele una y otra vez a la observación de las «desdiferenciaciones» (*Entdifferenzierungen*), pues en la diferenciación funcional, comparada con los órdenes estratificados o con las diferenciaciones centro/periferia, las interdependencias no disminuyen, sino que aumentan. La diferenciación no comenzará, sin embargo, con unidades sino con diferencias. Y será el resultado de que operaciones que eligen entre legal o ilegal se distingan de aquellas que deciden si se quiere pagar o no pagar y cuánto; y esto a pesar de que el orden de la propiedad y su integración monetaria descansan evidentemente sobre el derecho. Códigos distintos conducen a una cualificación distinta de las informaciones, porque refieren el valor informativo de la información a distintos horizontes selectivos. A ello se añadirá una transformación diferente de las distinciones en otras distinciones. Si se introduce una codificación diferencial, surgirán operaciones distinguibles, que usarán su código y, de este modo, lo refuerzan. Reformulando esto en el marco de la teoría de la evolución, puede decirse que la codificación del lenguaje abre un inmenso «*variety pool*», que impulsa o retrae la codificación de selecciones; que la codificación de medios de comunicación específicos favorece o perjudica las selecciones dentro de su ámbito; y que, en conexión con ello, se diferencian sistemas que reestabilizan las selecciones, las hacen repetibles y, a la vez, reconducen las posibilidades excedentes así producidas al *variety pool*[20].

---

19 También fallará ante esta exigencia lo que Koselleck (1979) denominó «semántica de los conceptos contrarios asimétricos» (por ejemplo, civilización/barbarie). Tales conceptos no hacen evolucionar a la sociedad, sino que, después de un tiempo, tendrán tan solo una importancia histórica. Y esto vale más aún para los numerosos «dualismos» ya conocidos desde las formaciones sociales más antiguas. Véase para una panorámica Needham (ed.) (1973). Otro ejemplo de distinciones que se agotan históricamente lo proporciona el análisis de la semántica de las «contradiferenciaciones» con las que, desde finales del siglo XVII, el liberalismo arremetió contra las diferenciaciones de la sociedad estratificada (familias, hogares, sistemas clientelares, estratos). Para ello, Holmes (1985).

20 En comparación con una teoría evolutiva concebida de modo darwinista, aquí se entenderá la selección no como un proceso exógeno —selección por el entorno— sino endógeno. Este cam-

V

No podemos dedicarnos aquí a examinar las amplias consecuencias que de lo expuesto se pueden derivar para la teoría de la sociedad. Nos limitaremos a presentar cuatro esbozos de cuestiones directamente relacionadas con ello: el problema de la transformación de las paradojas resultantes de la aplicación del código a sí mismo (V), el problema de la relación de las codificaciones funcionales con la religión (VI), la propensión de todo código a un intercambio secreto de los conceptos contrarios (VII) y, finalmente, un ejemplo acerca de la selección evolutiva de codificaciones improbables pero exitosas (VIII).

Las paradojas son exactamente lo contrario de las tautologías. Surgen cuando una operación autorreferencial no se limita a confirmarse a sí misma, sino que pone en marcha la autoconfirmación implicando al contrario. Las paradojas aparecerán siempre que se diferencie un código positivo/negativo *(Positiv/Negativ-Code)* y se pretendan ordenar todas las operaciones de un ámbito determinado, incluida la codificación misma.

Las más conocidas son las de la teoría del conocimiento, que han de admitir (si tienen aspiraciones universalistas) y, a la vez, no pueden admitir la proposición «esta proposición es falsa». El problema se resolverá, como es sabido, de forma puramente voluntarista: prohibiendo tales enunciados y prescribiendo una jerarquía de tipos de enunciados o de niveles enunciativos.

Pero el mismo problema aparece también en otros ámbitos funcionales. De este modo, cada pago generará (en el receptor) capacidad de pago y (en el pagador) incapacidad de pago. Un sistema que solo conoce este tipo de operación, en consecuencia, se experimentará como unidad de abundancia y escasez. Si esta unidad fuera inconcebible, se recurrirá en su lugar a ideas sustitutivas —por ejemplo, a la idea de una distribución «necesariamente» desigual o, en la reflexión teórica, a las teorías del equilibrio.

Si se pone el foco sobre el sistema político, entonces puede entenderse que todo partido gobernante tienda a oponerse al principio y los fundamentos estructurales de la oposición. Por otro lado, hay partidos de la oposición que, como en la actualidad los Verdes, estarían con gusto al mismo tiempo en el gobierno y en la oposición. Este colapso de la diferencia deberá ser evitado si ha de asegurarse que la política se oriente de forma preferente por la diferencia formal entre gobierno y oposición; es decir, por la ocupación de cargos directivos estatales y por la posibilidad del intercambio en ellos —y no, en cambio, por simples metas moralmente recomendables.

---

bio de concepción, que deja intacto el esquema diferencial variación/selección y lo adopta, tiene fundamentos teórico-sistémicos, y responde al desarrollo de una teoría de los sistemas autorreferenciales, autopoiéticamente cerrados.

También el sistema jurídico acarreará una antigua tradición de discusión acerca de la paradoja que resulta de la autoaplicación de su código. La cuestión que en tal caso se suscita es si la diferencia entre legal e ilegal se plantea legalmente (¿por qué, entonces, lo ilegal?) o ilegalmente (¿por qué, entonces, lo legal?). Tampoco aquí faltarán estrategias de evasión que se ajusten a las exigencias contemporáneas de una semántica plausible. En la Edad Media, en razón de las tradiciones antiguas, se podía concebir la derogación del derecho mediante el derecho atendiendo al mayor beneficio[21]. El Papa, por ejemplo, podía exonerarse de sus propios juramentos si estaba en juego el bienestar de la Iglesia. En el siglo XVII, adaptándose al nuevo individualismo ascendente, el problema se desplaza a la doctrina de los «derechos naturales» que no admiten lo contrario a derecho y se procuran el reconocimiento y las obligaciones correspondientes aceptando limitaciones[22]. Pero muy pronto, con la positivización del derecho, se impondrá la solución, aún utilizada hoy, pese a Benjamin[23], de cifrar la paradoja como «violencia» y, entonces, asentarla sobre la legitimación.

Estos distintos ejemplos típicos pueden reducirse a un denominador común. En todos los casos, a quien observa un sistema codificado desde el punto de vista de su unidad (y ello incluye la autoobservación = reflexión del sistema), se le presentan paradojas que bloquean las operaciones del sistema. En la lógica se producen paradojas tales que, al mismo tiempo, existen y no existen, se ven y no se ven. Por eso es necesario evitarlas, y todo lo que sea útil a tal efecto también se convertirá en necesario. Los sistemas tienen que interceptar la observación de sus específicas paradojas y, en su lugar, trabajar con nebulosas situadas con precisión (ejemplo: «violencia»), con mandatos (por ejemplo, jerarquía de niveles) o con valoraciones aceptadas sin dudas (por ejemplo, la «democracia», en un sentido que implica la oposición). En la medida en que los modernos sistemas funcionales están capacitados para la autorreflexión, este problema alcanzará un alto grado de transparencia, a pesar de (y con vistas a) la necesidad de cifrado y de interrupción de las preguntas. Casi se podría hablar de transparencia de lo opaco[24]. Y a quien esto le parezca una exageración, siempre puede constatar que este contexto de paradoja y desparadojización no se revestirá ya más con la vieja forma semántica del «misterio».

Por tanto, uno podrá arreglárselas sin religión —o, al menos, eso es lo que se cree[25]—. Ahora bien, ¿por qué? Las razones que, por lo general, se esgrimen al respecto (que la religión desde la Reforma ya no se daría con la claridad y obligatoriedad necesarias, y que la sociedad moderna se ha-

21 Véase Bonucci (1906).
22 Para esta construcción, véase Luhmann (1984b).
23 Véase Benjamin (1977 [1921]). *Zur Kritik der Gewalt*; un estudio justamente referido a este problema de la paradoja.
24 O, con Paul Dumouchel (1979: 234 y s.) hablar de reconstrucción de la realidad a partir de lo conocido mediante la referencia a lo desconocido.
25 Véase, para la desacralización de la paradoja y para la paradoja de la desacralización, Dupuy (1982: en especial, 157).

llaría en amplios ámbitos «secularizada») no pueden llegar muy lejos. En su lugar, se podría investigar la cuestión de si y hasta qué punto se trata también de un problema de la codificación.

VI

Es indudable que también la religión usa un código. Podemos referirnos a él con el par de conceptos inmanencia/trascendencia. Esto aclarará que también aquí subyace una regla de duplicación. A todo sentido inmanente al mundo corresponde un análogo sentido trascendente. Todo lo que ocurre «aquí» puede ser referido a otro sentido, y entonces ser valorado con un criterio diferente. Como es evidente, esto ocurrirá también en el mundo, pero con un procedimiento que Douglas Hofstadter definiría como «strange loop»: «Something in the system acts on the system as if it were outside»[26]. Lo específicamente religioso reside en que este procedimiento no se plantea ligado al sistema sino al mundo; es decir, no incluye solo el entorno de un sistema, sino un no-mundo *(Nichtwelt)* del mundo, o sea, una paradoja abierta.

Una codificación así se aliviaba, en primer lugar, mediante un concepto ontológico de «mundo», que lo entendía como *aggregatio corporum*, como *universitas rerum*, como un ser vivo visible, como un todo cerrado por una esfera exterior. Esto era plausible en un mundo insuficientemente conocido; se podía y se tenía que partir de que, por detrás de los horizontes nunca del todo accesibles de este mundo, serían posibles otras realidades. El descubrimiento completo de todas las regiones del globo terráqueo y la investigación científica han desbaratado estas premisas, dando así al código la versión radical de una regla de duplicación. Ahora ya no puede tratarse de una línea de corte dentro del ser, trazada a medida de la diferencia accesible/inaccesible, sino de una particular forma de reflexión que emplea una distinción creada precisamente para ello, y no de una diferencia ya existente, que solo cabe percibir correctamente.

Si ahora el problema es el de la autoobservación del mundo mediante la diferencia inmanente entre inmanencia y trascendencia, ¿con qué semánticas y sistemas puede desparadojizarse esta paradoja? ¿Cómo impedir el colapso de la diferencia, la explicación simple de la inmanencia por la trascendencia y que se una, entonces, a cualquier movimiento social (por la libertad, por la paz, por la ecología o por la revolución)?

Un análisis de los materiales histórico-semánticos aumentará la sospecha de que el problema podría estar relacionado con la moral. Una diferenciación exitosa de códigos funcionales requiere una diferenciación contra la moral. A los valores del código (positivos o negativos) no les está permitido equipararse con los valores morales bueno y malo, porque entonces no sería posible diferenciar codificación y programación. No se

[26] Hofstadter (1979: 691).

permite, por ejemplo, una valoración moral negativa de quien se esfuerza en demostrar que algo es falso o ilegal. La diferenciación de códigos funcionales necesitó, por eso, una reevaluación de las semánticas tradicionales acerca de los valores, como puede observarse en temas como la *curiositas* o la pleonexia. Los sistemas funcionales se codifican en un nivel más elevado de amoralidad.

Semejante distanciamiento de la moral es condición imprescindible para plantear una exigencia que podríamos denominar *movilidad situativa*. Una diferenciación suficiente de códigos, semánticas y sistemas solo es posible si se puede llevar a cabo la asignación de las comunicaciones a los códigos según las circunstancias, conforme a las situaciones concretas, con lo que la situación se definirá al mismo tiempo, mediante esta clasificación, como económica, jurídica, política, científica, etc. La condición previa de una diferenciación suficiente de codificaciones evolutivamente improbables, y por ello extremadamente sensibles, no es una ventaja «natural», sino, más bien, la separabilidad de situaciones definibles como específicas del código. En sentido contrario, la moral, que regula las muestras de respeto entre las personas, tenderá siempre a estimar ciertas características en las personas concretas, y, con ello, a eliminar la diferenciación de situaciones. En otras palabras: la moral tiende a sacar amplias consecuencias estructurales a partir de su propio esquema diferencial, y por ello a producir disputas, tal y como si su mismo origen fuera polemógeno[27]. Pero entre las improbabilidades evolutivas de las codificaciones avanzadas hay que incluir la previsión de la movilidad situacional, lo que inevitablemente conduce al distanciamiento de la moral.

Para la religión, esto parece ser difícil si no imposible. En su tradición europea, al menos, se había vinculado al esquematismo de salvación y condenación (o de cielo e infierno), que presupone una cualificación moral. Sin embargo, se han producido numerosos intentos de combinar este código con el de inmanencia y trascendencia, porque, después de todo, la religión ya está diferenciada y no se puede enlazar sin más con el juicio moral del mundo. Así, el Juicio Final cogerá por sorpresa tanto a los justos como a los pecadores, según Mateo 25, 31 y ss. (el texto delata ya el sello teológico). Después de que el texto haya revelado la sorpresa, concede valor a la contribución (si no a sola actuación) de la gracia. Además, se ofrecen codificaciones secundarias: el pecador ha de arrepentirse de sus pecados; el justo ha de saber que, a pesar de todo su esfuerzo, también es un pecador. La paradoja del código se internaliza. Pero, aun con todas las modificaciones, todo esto se basa en la suposición fundamental de una diferencia moral. No obstante, después, a más tardar desde el siglo XVIII, las advertencias sobre el infierno y la condenación eterna perdieron todo

27 Que las teorías reflexivas de la moral, las éticas, pasan esto por alto y no nos advierten suficientemente de la moral, solo sirve para reforzar esta peculiaridad. La causa es que las teorías reflexivas han de desparadojizar sus códigos, y por eso, en este caso, no puede admitirse que la moral sea, al mismo tiempo, buena y mala.

crédito, y el apuro se hizo manifiesto. La codificación inmanencia/trascendencia no nos instruye suficientemente acerca de cómo relacionar las informaciones con estos valores, y los teólogos quedan expuestos al peligro de incorporarse a las modas morales de la sociedad y de ir detrás de los nuevos movimientos sociales.

Ahora bien, puede que no sea casualidad que, precisamente allí donde se ha producido la formulación de la paradoja, fracase la programación de lo correcto. Ningún otro sistema funcional puede formular la unidad de su código, pues con ello caería en una tautología o en una paradoja que no se puede permitir. En cambio, la religión puede remitir a su concepto de Dios (incluyendo la encarnación, si no en la interpretación trinitaria). Con ideas como la de «revelación» intentará tender un puente con el mundo en el que ha de decidirse entre lo correcto y lo falso. Pero entonces empezarán las dificultades, y quizás la necesidad de dejar la programación de lo correcto a los sistemas funcionales o a la protesta contra ellos.

VII

Las distinciones se utilizan para indicar lo uno (y no lo otro) y como punto de partida para otras operaciones[28]. Pero, al mismo tiempo, conlleva un riesgo, una especie de trampa. Se puede fijar lo que se ha indicado, pero aquello de lo que se ha distinguido se puede cambiar a escondidas. Se procede a trasladar una indicación aparentemente idéntica al contexto de otra distinción, con lo que cobrará otro sentido, a menudo de forma inadvertida. En el siglo XVIII, por ejemplo, se seguía hablando de *civilitas* (desde mediados de siglo, también de civilización), pero ahora entendida como el concepto opuesto no a la barbarie sino a la naturaleza[29].

La readaptación de la semántica veteroeuropea a las nuevas condiciones en el siglo XVIII parece haberse servido, entre otras cosas, de esta técnica de sustitución de distinciones con indicaciones asentadas[30]. De esta forma, la continuidad de un contexto comunicativo podrá salvaguardarse junto con la discontinuidad de sus referencias de sentido, y los malentendidos podrán tratarse durante un tiempo como conocimientos, hasta que cae en la cuenta de las consecuencias que ello ha deparado. Así se podrán producir innovaciones teóricas demasiado notables o demasiado dudosas —tal es el caso cuando por «sistema» ya no se entiende una totalidad distinguida de sus partes, sino opuesta a un entorno; o cuando, de repente, «sociedad» ya no se distingue de los individuos sino del Estado o, más tarde, de comunidad—. Formas muy irritantes de estas sustituciones dis-

---

28 Sobre la unidad de esta operación básica de la distinción y la indicación se asienta la elegancia formal de la lógica de George Spencer-Brown, ibíd.

29 Véase Diderot (1951), o el menos conocido Louis-Sébastien Mercier (1767). Para las ambivalencias que resultan de esto en relación con los salvajes, véanse también trabajos más recientes como Iacono (1981) o Berg (1982).

30 En un proyecto en marcha, Stephen Holmes investiga estos casos de «antonym substitution» como formas de la consolidación de una terminología que ya no es estamental sino liberal.

tintivas se presentan cuando las indicaciones están provistas de una carga moral y, de este modo, pasan a operar con una oposición entre bueno y malo. Entonces, la carga positiva o negativa de las indicaciones permite señalar y reconocer a qué grupo pertenece quien usa la indicación, y la regulación de la comunicación subsiguiente tendrá lugar, de esta forma, sobre la base de una distinción social, y no sobre una objetiva[31].

El «capitalismo», entonces, ya no será entendido como un orden económico en el que se decide también sobre la inversión de capital según criterios de economicidad, sino como algo contra lo que hay que estar si se atribuye importancia al acuerdo con quien ha empleado esta expresión. Quien sea lo bastante obstinado como para aferrarse a la distinción objetiva podrá utilizarla para resaltar el disenso social (a tal efecto, se recomienda seguir la estrategia comunicativa de algunos popperianos: hacer como si no se pudiera comprender de qué se trata; es decir, decidirse por la metadiferencia comprender/no-comprender, para desmoralizar la moral).

No obstante, en el contexto presente interesa, sobre todo, que los códigos del sistema funcional queden ampliamente inmunizados contra tales deformaciones. Valor y contravalor están muy fuertemente vinculados, y los programas —teorías o empresas económicas, leyes jurídicas o formas políticas— están demasiado especializados en ciertos códigos como para que los conceptos contrarios puedan intercambiarse sin que salte a la vista. Aunque es posible, naturalmente —por ejemplo, se puede rechazar la energía nuclear no por los riesgos de seguridad o por su falta de economicidad, sino porque está al servicio del capitalismo[32]; aunque ello se percibirá, entonces, como una mera afirmación del punto de partida propio y como rechazo del de los oponentes, por lo que no proporcionará ya más información.

En esta situación, parece que contará con oportunidades un rechazo generalizado de la elaboración codificada de la información, que en la sociedad se alimenta del rechazo de la sociedad; en cierto modo, como parásito, en el sentido de Michel Serres[33]. O también como una forma de religión nueva y aún no formada semánticamente, en la que el «yo» del individuo ocupará el lugar de la trascendencia y, trazando un «strange loop», logrará que «something *in* the system acts on the system as if it were outside»[34], por lo que la cuestión de la unidad religiosa de inmanencia y trascendencia ya no tendrá por respuesta «Dios».

VIII

Tal y como ya se ha señalado, saber qué codificaciones se sostendrán a largo plazo y dirigirán las elaboraciones de la información (o sea, podrán

31 Véase para ello Merton (1972).
32 Véase solo Eckert (1978).
33 Serres (1980 [1981]).
34 Hofstadter, ibíd.

formar sistemas funcionales) es una cuestión evolutiva (y por ello impredecible). Los logros técnicos más espectaculares los han alcanzado, sobre todo, el derecho (como codificación del poder) y el dinero (como codificación de la propiedad). El código selectivo del sistema educativo, que orienta las carreras, deberá considerarse también como un éxito en este sentido[35]. En todos estos casos, y en conexión con la comunicación codificada, han surgido sistemas muy complejos, que tienen cada vez más dificultades para controlar su propia complejidad. Dejamos a un lado la cuestión de qué es lo que resultará de ello.

Nos ocupamos, por último, del problema especial que plantea la codificación del poder político. Aquí se han constituido dos formas diferentes. El código tradicional jerarquiza el poder político y fija los poderes superiores e inferiores con ayuda de una estructura de cargos. Al mismo tiempo, el poder inferior en los Estados modernos ya no se construirá semánticamente al modo «feudal», como poder independiente, sino como poder delegado que deriva «en último término» de la voluntad del pueblo. Un orden así requerirá estructuras que hagan suficientemente plausible la idea de que «el pueblo manda», en especial, las elecciones políticas. No obstante, el código fija en muchos casos solo la diferencia entre arriba y abajo.

En las denominadas democracias «occidentales», sobre la base de un orden estatal semejante, se ha desarrollado una especie de supracodificación (*Supercodierung*), con la que se codifica la cima de la jerarquía administrativa de forma también binaria, ayudándose del esquema gobierno/oposición. Este esquema remite a la ocupación de los cargos estatales más elevados (parlamento y gobierno), y prevé para ella la existencia permanente de más de una posibilidad. En un orden así, agrupaciones capaces de gobernar de forma duradera pero que actualmente no gobiernan estarán listas para brindar una alternativa a la gestión política actual. De ahí que la diferencia se conserve de forma duradera en el plano semántico, bien formalmente, con la oposición entre izquierda y derecha, bien materialmente, con la distinción entre tendencias conservadoras y progresistas. Ha de presuponerse que esta supracodificación según el esquema gobierno/oposición no merme la capacidad de gobernar; es decir, la posibilidad de movilizar el poder político para la toma de decisiones colectivamente vinculantes. Por un lado, la mayoría gobernante no debe paralizar la toma de decisiones ante la posibilidad de perder su posición si resultan desagradables. Por otro lado, para el papel de oposición solo se toman en consideración partidos capaces de gobernar en cualquier momento, y no, por ejemplo, los sindicatos (piénsese en la tentativa polaca).

Este cuadro se verá al principio como una descripción trivial de contenidos bien conocidos, pero solo si no se tiene en cuenta que describe una codificación evolutiva extremadamente improbable. La improbabilidad

35 Véase especialmente para esto Luhmann (1986).

consiste en que la cúspide de una jerarquía, la garantía de la unidad del sistema, se verá expuesta a la contingencia; es decir, expuesta no simplemente a eventuales fatalidades políticas, contra las que cabría defenderse *ratione status,* sino de forma estructural y duradera. Como unidad del sistema político puede valer, entonces, solo esta diferencia, y la descripción del sistema político como «Estado» será mediatizada de esta manera.

Históricamente, esta novedad se ha introducido en virtud de la lucha contra el «despotismo» del Estado absolutista, y en correspondencia con ello, esta distinción de órdenes políticos absolutos (totalitarios, dictatoriales) y democráticos (pluralistas, liberales) sigue dominando nuestro pensamiento político. Pero puede que ya sea hora de proceder a sustituir los conceptos contrapuestos. En todo caso, una contraposición ideológico-moral impide comprender los riesgos y problemas específicos de una supracodificación del poder político conforme al esquema gobierno/oposición, y tendemos a conformarnos rápidamente con la tranquilizadora observación de que, por suerte, vivimos en un régimen democrático-liberal. Pero entonces es perfectamente posible que se omitan y decaigan las condiciones estructurales que sustentan la codificación gobierno/oposición —y no, por último, a causa de tenerle excesiva confianza a la legislación constitucional.

Entre las bases insoslayables de la codificación gobierno/oposición se encuentra, como en todas las codificaciones arriesgadas, el mantener una distancia suficiente de la moral. Gobierno y oposición no deberían enfrentarse recurriendo a reproches morales, porque la depravación moral significaría negar a las otras partes la elegibilidad y la capacidad para gobernar[36]. Es indudable que, en una cultura televisiva, esta condición es difícil de observar (o solo entre bastidores). Con mayor razón aún debería valer, a este respecto, la advertencia de que cabría exigir disciplina y que, una y otra vez, se desaprovecha la posibilidad de expresar las convicciones democráticas. El discurso de los «enemigos interiores» es una particularidad de las «democracias» orientales, que es incompatible con las exigencias de la codificación gobierno/oposición.

Una segunda y casi aún más importante condición es que la competencia entre los partidos ha de estar sometida a condiciones que permitan considerar, descomponer y someter a votación los temas políticamente importantes. Como podemos ver una y otra vez, esto es tan difícil de conseguir con una orientación programática de los partidos por los valores fundamentales como con una pose esquemática de oposición a cada ocasión que se presente. La tradicional codificación diferencial de lo socio-político no ha logrado hasta ahora incorporar los importantes temas ecológicos a la competencia entre los partidos[37]. Ciertos acercamientos entre el SPD y los Verdes podrían representar el inicio de una transformación a

36 Véase aquí, en lo sustancial, aunque sin aspirar a un grado mayor de amoralidad, Parsons (1955).

37 Véase, al respecto, Kielmansegg (1979).

este respecto, pero ningún gran partido parece estar aún preparado para estructurar su diferencia con los otros en la línea de una política ante todo ecológica/ante todo económica. Todos quieren ofrecer siempre todo, lo que redunda en que las diferencias políticas centrales han de dirimirse internamente, entre las diferentes alas de los partidos, lo que, ante la opinión pública, será tachado como desacuerdos, disensos, disputas, etc.

En consecuencia, por debajo de todas las cuestiones constitucionales hay en la actualidad claras pruebas de la durabilidad evolutiva de este improbable código gobierno/oposición, pero también algunos indicios de dudosa concordancia. Aun cuando todavía se consigan mitigar las paradojas inmanentes al código, es decir, se evite que el partido en el gobierno vaya contra el principio de la oposición en la oposición o que los partidos de la oposición estén a la vez en la oposición y en el gobierno, la preservación de esta codificación depende de otras muchas premisas. Así, y no en último lugar, ha de poderse institucionalizar la precaria y tenue asimetrización, ya discutida en el apartado III. Si bien para los partidos ha de valer la pena estar en el gobierno y no en la oposición, no cabe esperar que el público comparta esta preferencia y solo considere a uno de ellos capaz para ejercer el poder. Lo delicado de tales exigencias ilustra la improbabilidad de esta *distinction directrice* y, a la vez, nos permite apercibirnos de lo que se perdería si se volviera a jerarquizar el poder político y fuera reconducido a la mera diferencia entre poderoso y débil.

Por lo demás, este ejemplo ilustra que la cuestión de la codificación no se plantea, en el caso típico, como una sencilla decisión sí/no, sino que depende, en primer lugar, de la forma semántica. Esta puede ser conducida al terreno de lo evolutivamente improbable, arriesgado y trascendente sin que por ello, y según la opinión actual, el resultado pueda ser celebrado al unísono como «progreso». Aspectos de esta improbabilidad son, sobre todo: 1) la diferenciación de los códigos entre sí, descargándolos de implicaciones mutuas; 2) el distanciamiento de las opiniones cotidianas —algunos dirán «ingenuas»— y de las formas normales de reacción; 3) el distanciamiento de la moral; y 4) la tecnicidad del código, en el sentido de favorecer la transición del valor al contravalor y viceversa. Se puede considerar una peculiaridad de la sociedad moderna el que los desarrollos de este tipo hayan avanzado mucho y las instituciones correspondientes se hayan adaptado a ellos; pero también ha de tenerse en cuenta que la improbabilidad, el riesgo y la tecnicidad de estas regulaciones son observadas y vividas en la sociedad como incomodidades. En este nivel de la observación de observaciones se ha producido una bibliografía inabarcable[38]. Lo que se produce en este nivel de la teoría social puede expresarse

[38] Entretanto, se dispone ya de un tercer nivel: el de la observación de las observaciones de las observaciones —el comentario de la literatura que se ocupa del análisis crítico de las operaciones codificadas de la realidad social, por ejemplo, de la literatura tipo Hegel o Marx—. El observador quizá más competente de este tercer nivel sea hoy Jürgen Habermas. Véase, en especial, Habermas (1985).

en la sociedad contra la sociedad, y viene a reproducir la improbabilidad de las codificaciones en forma de una crítica que ya no puede recuperar las condiciones de su propia posibilidad[39]. La singular semántica del «a priori» y su reintroducción en la historia es una de las soluciones resultantes de este discurso. Si se observa esto también, llama la atención, sobre todo, que con cada observación de las observaciones se consigue una mejor comprensión mediante una merma de la comprensión. Lo que es una necesidad para las operaciones codificadas (porque resuelve las paradojas de la autorreferencia de su código), es visto por el observador como contingente (aunque solo sea porque puede darse cuenta de esta función desparadojizadora). La teoría de la sociedad formulada en este nivel de observación —y no hay otro— no será, pues, un conocimiento adecuado al objeto, ya que no puede desarrollar recetas para la acción ni verificar los motivos de las acciones. Se trata de una curiosa forma de reducción de la complejidad, que se desarrolla en la sociedad para fines de su autoobservación y que puede influir sobre la evolución social vía comunicación.

Bibliografía

Bateson, Gregory (1981). *Ökologie des Geistes: Anthropologische, psychologische, biologische und epistomologische Perspektiven* (traducción alemana). Frankfurt: Suhrkamp.

Benjamin, Walter (1977 [1921]). *Zur Kritik der Gewalt*. Citado a partir de *Gesammelte Schriften*, vol. 2 (pp. 179-203). Frankfurt: Suhrkamp.

Berg, Eberhard (1982). *Zwischen den Welten: Über sie Anthropologie der Aufklärung und ihr Verhältnis zur Entdeckungs-Reise und Welt-Erfahrung mit besonderem Blick auf das Werk Georg Forsters*. Berlin: Reimer.

Bonucci, Alessandro (1906). *La derogabilità del diritto natural nella scolastica*. Perugia: V. Bartelli.

Diderot (1951). «Supplément au Voyage de Bougainville». Citado a partir de *Oeuvres* (pp. 993-1032). Paris: Éditions de la Pléiade, Gallimard.

Dumouchel, Paul (1979). «L'ambivalence de la rareté». En: Dumouchel, Paul y Dupuy, Jean-Pierre. *L'enfer des choses: René Girard et la logique de l'économie* (pp. 135-254). Paris: Seuil.

Dupuy, Jean Pierre (1982). *Ordres et Désordres: Enquête sur un nouveau paradigme*. Paris: Seuil.

Eckert, Rainer (1978). *Ökologie — Ökonomie — «Grenzen des Wachstums»*. Frankfurt: Verlag Marxistische Blätter.

Eisenstadt, S. N. (1973). *Tradition and Modernity*. New York: Wiley.

Foerster, Heinz von (1981). «Perception of the Future and the Future of Perception». En: *Observing Systems* (pp. 192-204). California: Intersystems Publications.

[39] Un observador anterior de estas circunstancias es Simon-Nicolas-Henri Linguet. Véase Linguet (1764).

Girard, René (1972). *La violence et le sacré*. Paris: Éditions Bernard Grasset.

Girard, René (1978). *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Paris: Éditions Bernard Grasset.

Günther, Gotthard (1976). «Cybernetic Ontology and Transjunctional Operations». En: *Beiträge zur Grundlegung einer Operationsfähigen Dialektik*. Vol. 1 (pp. 249-328). Hamburg: Meiner.

Habermas, Jürgen (1985). *Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt: Suhrkamp.

Hertz, Robert (1909). «La préeminence de la main droite: Etude sur la polarité religieuse». *Revue Philosophique*, 68: 553-580.

Hofstadter, Douglas R. (1979). *Gödel, Escher, Bach: An Eternal Golden Braid*. Hassocks, Sussex: Harvester Press.

Holmes, Stephen (1985). «Differenzierung und Arbeitsteilung im Denken des Liberalismus». En Luhmann (ed.). *Soziale Differenzierung: Zur Geschichte einer Idee* (pp. 9-41). Opladen: Westdeutscher.

Iacono, Alfonso M. (1981). *Il Borghese e il Selvaggio*. Milano: Franco Angeli Editore.

Keys, James (1971). *Only Two Can Play this Game*. Cambridge: Cat Books.

Kielmansegg, Peter Graf (1979). «Politik in der Sackgasse? Umweltschutz in der Wettbewerbsdemokratie». En: Geißler, Heiner (ed.). *Optionen auf eine lebenswerte Zukunft: Analysen und Beiträge zu Umwelt und Wachstum* (pp. 37-56). München: Olzog.

Koselleck, Reinhart (1979). «Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe». En: *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* (pp. 211-259). Frankfurt: Suhrkamp.

Linguet, Simon-Nicolas-Henri (1764). *Le Fanatisme des philosophes*. Londres-Abbeville.

Luhmann, Niklas (1975). «Einführende Bemerkungen zu einer Theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien». En: *Soziologische Aufklärung*, vol. 2. Opladen: Westdeutscher.

Luhmann, Niklas (1984). *Soziale Systeme: Grundriss einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt: Suhrkamp.

Luhmann, Niklas (1984b). «Die Theorie der Ordnung und die natürlichen Rechte». *Rechtshistorisches Journal*, 3: 133-149.

Luhmann, Niklas (1985). «Society, Meaning, Religion — Based on Self-Reference». *Sociological Analysis*, 46: 5-20.

Luhmann, Niklas (1986). «Codierung und Programmierung: Bildung und Selektion im Erziehungssystem». En: Tenorth, Heinz-Elmar (ed.). *Allgemeine Bildung: Analysen zu ihrer Wirklichkeit. Versuche über ihre Zukunft* (pp. 154-182). Weinheim: Juventa.

Luhmann, Niklas (1987). «Die Differenzierung von Politik und Wirtschaft und ihre gesellschaftlichen Grundlagen». En: *Soziologische Aufklärung* 4. Opladen: Westdeutscher.

Mercier, Louis-Sébastien (1767). *L'homme sauvage, histoire traduite de...* Paris: Vve Duchesne.

Merton, Robert K. (1972). «Insiders and Outsiders: A Chapter in the Sociology of Knowledge». *American Journal of Sociology*, 78: 9-47.

Needham, Rodney (ed.) (1973). *Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification*. Chicago. Illinois: University of Chicago Press.

Parsons, Talcott (1955). «"McCarthyism" and American Social Tension: A Sociologist's View». *Yale Review*: 226-245; bajo el título de «Social Strains in America». En: (1960). *Structure and Process in Modern Society* (pp. 226-247). New York: John Wiley.

Serres, Michel (1980). *Le parasite*. Paris: Grasset. Traducción al alemán, *Der Parasit*. Frankfurt: Suhrkamp.

Spencer-Brown, George (1972). *Laws of Form*. 2ª ed. New York: Dutton.

Sprat, Thomas (1959). *The History of the Royal Society of London for the Improving of Natural Knowledge*. [London: 1667] Reedición en St. Louis-London: Washington University Studies y Routledge and Kegan Paul.

Varela, Francisco (1975). «A Calculus for Self-Reference». *International Journal of General Systems*, 2: 5-24.

Willke, Helmut (1984). «Zum Problem der Intervention in selbstreferentielle Systeme». En: *Zeitschrift für systemische Therapie* 2.

2

La diferenciación de política y economía y sus fundamentos sociales

I. El peso de la historia

Todas las interpretaciones de la sociedad están condicionadas históricamente. Son objeto de una semántica histórica. En el caso de la sociedad moderna, esta semántica se ha formado en la segunda mitad del siglo XVIII[1], y si bien desde entonces ha experimentado diversas modificaciones, no ha cambiado sustancialmente. Esto vale especialmente para aquellas teorías que describen la política y la economía y que en la separación de ambos ámbitos, pero también en su interacción, en la «economía política», buscan captar la esencia de la sociedad moderna. También la *Crítica de la economía política* de Karl Marx se mueve dentro de esta semántica histórica. La novedad de esta teoría es sobreestimada por lo general, pues al menos la equiparación de economía y sociedad era normal mucho antes de Marx, y su subestimación de lo político se volvió a corregir muy rápidamente después de Marx.

Ahora bien, en algún momento, la marca histórica de todo pensamiento se hace obsoleta. Por eso, de cuando en cuando, debería comprobarse si las bases establecidas del pensamiento siguen encajando en las condiciones actuales o han de ser sustituidas. Puede que la tradición se encuentre

[1] Esta es la tesis fundamental del *Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, desde 1972.

cada vez menos capacitada para dar cuenta de las experiencias actuales. También puede ocurrir que dentro de la discusión teórica se desarrollen mejores posibilidades. Las consideraciones que vienen a continuación partirán de que hoy son correctas ambas hipótesis. Por un lado, la sociedad moderna se confronta con su propia realidad hoy en mucha mayor medida que hace dos siglos. Vacila a la hora de afirmar su propia progresividad. Y ve muchos más problemas sin resolver, si no irresolubles, como consecuencias de su propia estructura. Pero, por otro lado, las posibilidades teóricas de entender esto han mejorado drásticamente. Por ello, es necesario y posible afrontar con distancia la habitual descripción político-económica de la sociedad.

El siglo XVIII había inaugurado una nueva forma de pensar la sociedad moderna con la distinción entre naturaleza y civilización (una distinción que, a su vez, venía a sustituir a la vieja distinción entre naturaleza y gracia, mediante el cambio del concepto contrario a naturaleza). El problema principal que subyace a esta sustitución era la explicación de la desigualdad como una estructura artificial pero necesaria de la civilización moderna. Al respecto se formularon explicaciones (y ya no solo una). La doctrina del derecho natural alemán, que aún se escribía en latín, hablaba de *imperium* y *dominium* como formas distintas de creación de la desigualdad necesaria. El movimiento reformista de los fisiócratas distinguió entre *force* y *propriété,* con la intención de ordenar también la actuación del poder público conforme a las «leyes naturales» de administración de la propiedad. En Inglaterra hacía ya tiempo que se había naturalizado la distinción entre *government* y *society*, desarrollada sobre todo por Adam Smith mediante la equiparación de la civilización con la división del trabajo, orientada a una teoría de la «comercial society».

Este dualismo político-económico daba cuenta de una diferenciación que se había impuesto en la práctica entre economía monetaria, por un lado, y el ejercicio jurídicamente ordenado del poder, por otro. Ofrecía buenos puntos de partida para la formulación de teorías reflexivas separadas para uno y otro ámbito. Por vez primera en la historia aparece una teoría económica nacional o internacional, desvinculada ya de la economía doméstica, pues entiende la producción y consumo como anexo del acontecer mercantil. Y también por vez primera, pero aparte, aparece una teoría política como teoría del Estado constitucional moderno, que ya no tendrá la ambición (retomada después por Hegel) de captar la totalidad social de las relaciones humanas.

Partiendo de esta situación inicial, la teoría económica y la teoría política se desarrollaron con una creciente independencia. Pese a todo lo que se ganó en abstracción, sobre todo en la teoría económica, se cuidó la orientación hacia los requerimientos prácticos de la política o de la economía. En todas las innovaciones teóricas se respetó el compromiso con las premisas normativas y evaluativas de cada ámbito. Además, resulta sorprendente que ambos espacios teóricos se orientaran hacia sus pro-

pias diferencias centrales; a saber, mercado y planificación, por un lado, y democracia y Estado, por otro. La formulación del problema teórico como diferencia (específicamente propia) permitió tomar en consideración, dentro de ella, a las partes de la otra. De este modo, en la teoría económica, podía tenerse en cuenta al Estado como portador de planes y podía recurrirse a él como planificador; mientras, el esquema democracia/Estado de la teoría política ofrecía la oportunidad de canalizar y legitimar la presión de los intereses económicos sobre el Estado mediante el concepto de democracia. Pero, al mismo tiempo, mediante la distinción de estas diferencias centrales se garantizaba la independencia de la teorización económica o política, de forma que ninguna podía ser reducida a la otra. Ninguna podía establecerse como teoría del sistema global de la sociedad.

De inmediato se reconocerá lo mucho que debe aún la discusión actual de los problemas económicos y políticos a este pensamiento. No obstante, es fácil reconocer ciertos síntomas de fatiga, por ejemplo, en la renuncia a opciones claras para las posiciones extremas como la economía de mercado pura o la democracia ilimitada. Las teorías también se han hecho, en buena medida, más complejas bajo la presión del compromiso práctico. Desde hace algún tiempo se puede observar, además, un fenómeno típicamente autorreferencial. Uno se pregunta lo que significa para un sistema que una teoría de este sistema se introduzca en él y se convertirá en base de la acción práctica. ¿Deberá aparecer, entonces, una nueva teoría que describa cómo depende un sistema de otra teoría más antigua y que, al hacerlo, desacredite precisamente a esta? Este problema se presenta cuando una economía se maneja según las ideas de Keynes, y justo por ello empieza a adaptarse a expectativas inflacionistas. Pero se puede reconocer también en las teorías constitucionales que describen la constitución como realización de la distinción de Estado y sociedad, que hoy parece haberse quedado en buena medida obsoleta. ¿Podemos decir, entonces, que el cambio teórico significa automáticamente, en cierto modo, una mayor libertad para la interpretación constitucional?

En todo ello seguían pasando desapercibidos los paralelismos característicos o, incluso, los isomorfismos entre la reflexión económica y la reflexión política. Pero lo que quedaba sin aclarar, sobre todo, era el modo en que había que pensar la *unidad* de la sociedad, una vez dividida esta en ámbitos tan heterogéneos como la economía y la política. La fascinación por esta diferencia ocultaba, al mismo tiempo, la cuestión de la unidad de la diferencia. Se ha intentado poner remedio en cierta medida a estas debilidades mediante afirmaciones de dominancia. Así, en la teoría ortomarxista, la economía capitalista funciona como dominante y el Estado como un mero instrumento ejecutivo de los capitalistas. Por el contrario, las teorías más modernas del Estado de bienestar ven como tarea de la política la regulación de la economía (si no, incluso, de la sociedad), con la consecuencia de que la política asume de nuevo una posición destacada en la sociedad.

Hasta cierto punto, también la sociología naciente trató de que quedaran atrás las discusiones político-económicas de la «ciencia social» del siglo XIX y la investigación sociológica se valiera por sí misma. Así ocurrió, por ejemplo, con la acentuación de factores como la cultura, el saber y la socialización. Pero también podemos encontrarnos dudas acerca de la aspiración racionalista de la modernidad, por ejemplo, en Max Weber y Vilfredo Pareto. Sin embargo, esto no ha conducido hasta ahora a una teoría de la sociedad de nuevo cuño. Esta teoría tendría que reconocer, por un lado, la especificación funcional y la elevada autonomía de los sistemas económico y político. Pero, por otro lado, tendría que estar atenta a la cuestión de la unidad de la sociedad y estar capacitada para responderla. La consecuencia de esta formulación es la descripción de la sociedad moderna como un sistema funcionalmente diferenciado.

II. Diferenciación funcional

Una sociedad puede ser descrita como funcionalmente diferenciada si forma sus subsistemas más importantes refiriéndolos a problemas específicos, que entonces han de ser resueltos en el sistema funcional competente. Esta forma de diferenciación implica la renuncia a una firme jerarquía funcional, porque no es posible establecer de una vez para siempre que la política es más importante que la economía, que la economía es más importante que el derecho, que el derecho es más importante que la ciencia, que la ciencia es más importante que la educación, que la educación es más importante que la salud (y entonces, quizá, en forma circular, ¿que la salud es más importante que la política?). En lugar de una jerarquía de este tipo, como se había contemplado en el sistema de castas indio o también en los órdenes estamentales de la tardía Edad Media, aparecerá la regla de que cada sistema funcional otorga la primacía a su propia función y, desde este punto de vista, tratará como entorno a los demás sistemas funcionales —y además, dicho sea de paso, a la sociedad.

Un orden social de este tipo se ha podido imponer por vez primera con el tránsito a la modernidad. Esto indica ya que se trata de un orden relativamente tardío, lleno de premisas evolutivas y, en lo estructural, altamente improbable. Este orden requiere un alto grado de diferenciación (*Ausdifferenzierung*) y de autonomía funcional de los subsistemas, así como la renuncia a una regulación rígida de la relación entre estos sistemas, por lo que sustituirá de forma general las relaciones intersistémicas por las relaciones sistema/entorno; es decir, el «strict coupling» por el «loose coupling»[2]. Precisamente esto dificulta seguir concibiendo la sociedad como unidad en la sociedad, y no digamos representarla, porque uno se topará solo con los sistemas funcionales. Cada uno de ellos determina por sí mismo su lugar en la sociedad, y de este modo, precisamente, la realiza.

2 Véase aquí Weick (1979).

Cada sistema funcional describe su relación con la sociedad como relación entre sistema y entorno en la sociedad. Ahora bien, estas descripciones no pueden converger, ya que el entorno —y con él la sociedad— tiene un aspecto diferente para cada sistema funcional.

Esta particularidad de la diferenciación funcional explica muy bien que en el tránsito a la sociedad moderna no pudiera encontrarse ninguna descripción adecuada de los acontecimientos, pues las posiciones capaces de hacerla —sea la nobleza en la cima del sistema, sea la vida culta urbana como centro del sistema— resultaron destruidas a causa del propio tránsito y no fueron sustituidas. Las representaciones sustitutivas —por ejemplo, la razón ilustrada y el neohumanismo, la idea de un progreso en parte ilustrado, en parte técnico-industrial o la idea de una clase burguesa en ascenso— ocuparon estos vacíos, pero no pueden seguir manteniéndose en nuestro siglo. Lo mismo vale para la fascinación por la distinción «Estado y sociedad»; es decir, para la diferencia entre política y sociedad. Hoy tenemos que vérnoslas con rudimentos de estos intentos, que ya han sido a menudo criticados, hechos añicos, y luego pegados de nuevo, destruidos y luego restituidos como indispensables. Por eso, y no precisamente por último, en la actualidad se ha extendido el escepticismo sobre la posibilidad de mantener o elaborar teorías sociales convincentes. A resultas de ello, y en espera de mejores ofertas interpretativas, ideas como sociedad «postindustrial» o, incluso, «postmoderna», cargadas como están de insuficiencias teoréticas, han causado una cierta sensación a muy corto plazo —como modas intelectuales, en cierta forma.

Mi impresión es que, cuando el siglo XX toca a su fin, la situación demanda, a la vez que posibilita, reformulaciones de la teoría de la sociedad, y que el esquema de la diferenciación funcional puede desempeñar un papel central al efecto.

Lo que se ha transformado históricamente, sobre todo, es la situación de facto, y con ella las condiciones de experiencia para la observación de la sociedad. Como nunca antes, ahora parece evidente que los aspectos positivos y negativos están enlazados de un modo indisoluble y se reproducen gracias a unas mismas condiciones estructurales. El progreso técnico produce daños medioambientales, que solo podrán atenuarse mediante más progreso técnico, lo que acarrea que la sociedad dependa cada vez más fuertemente de la tecnología. El funcionamiento racional de los sistemas funcionales, y en especial el aprovechamiento racional de las diferencias, oportunidades u ocasiones más pequeñas, apoyándose en la «amplificación de las desviaciones», genera inmensas desigualdades, a las que no puede atribuirse función alguna. Esto vale para la economía, es decir, para la distribución de la riqueza y la pobreza, pero también para la educación y para las oportunidades de la investigación. La elevada dependencia organizativa de los sistemas funcionales origina una dependencia de la lógica «burocrática» de la autorreproducción de organizaciones, que cada vez restringe más la apertura y la flexibilidad de los sistemas funcio-

nales y da lugar a una continua pérdida de oportunidades. En correspondencia con ello, aumenta la discrepancia entre expectativas y realidades, entre lo que se ve como posible y lo que luego ocurre en realidad. Y no por último menos importante: es preciso partir de que la diferenciación funcional no les sienta igual de bien a todos los ámbitos funcionales. La religión, por ejemplo, apenas puede aceptar su reducción a una función social, y lo mismo podría valer para el arte. Los ámbitos funcionales claramente favorecidos son los técnicamente competentes, pues se encuentran en mejor situación que otros para operacionalizar su función mediante códigos y programas específicos.

Esta lista de calamidades podría ampliarse. En principio, esta ambivalencia de la conexión estructural entre consecuencias deseadas y no deseadas de la vida moderna era conocida ya en el siglo XVIII[3]. Se la veía como una peculiaridad de la civilización. Pero, entretanto, los problemas han tomado un formato muy diferente. Solo hoy estamos en las condiciones aparentemente adecuadas para, hasta cierto punto, abarcar las consecuencias de la diferenciación funcional del sistema de la sociedad, sobre todo el aumento de la eficacia y la inseguridad en casi todos los ámbitos de la vida. Y no cabe duda de que la visión de esto espanta a muchos. Los llamados «nuevos movimientos sociales»[4] son solo uno de los muchos síntomas de ello.

Todas las imputaciones *(Zurechnungen)* específicas fracasan. No se puede ver la fuente de la desgracia ni en el capitalismo ni en el carácter inhumano de la tecnología; tampoco en la educación organizada mediante cursos ni en las abstracciones idealizadas de la moderna ciencia «galileica». Todas estas imputaciones van dirigidas contra la singularidad de concretos sistemas funcionales. La identificación y la vista panorámica de las objetivos de la crítica apuntan, en consecuencia, que la causa desencadenante es la propia diferenciación funcional; es decir, una forma de orden social que no hemos deseado ni querido; que no hemos originado de forma planificada ni hemos sido capaces de sustituir por otro orden.

Lo que sigue siendo posible es realizar una descripción mejor del fenómeno, una observación más precisa; quizá también una atenuación de irritaciones innecesarias; y puede que, con todo ello, una mejor elección de las reacciones.

III. Teoría de sistemas

En esta situación, puede parecer casual que bajo el rótulo de teoría de sistemas (pero también, de cibernética, teoría de la información, teoría de la comunicación, teoría de la evolución, etc.) hayan surgido conceptos y teorías que mejoran las perspectivas de elaborar una descripción adecua-

---

[3] Véanse, por ejemplo, Blondel (1758), Turgot (1914 [1766]), Linguet (1767).

[4] Para una panorámica internacional, véase Brand (ed.) (1985).

da de la sociedad en aspectos importantes. Cuanto más pesimista sea la visión del futuro de nuestra sociedad, tanto más optimista se puede ser con respecto a la mejora de los instrumentos de observación y descripción. A primera vista, a fuerza de complejo y dinámico, este estado de cosas puede parecer confuso. Pero es tan posible comprender esta confusión como necesario no confundirse al hacerlo.

De todas formas, la sociología es hoy completamente ajena a las innovaciones científicas a las que aquí se hace referencia. Hasta ahora, estas innovaciones no se usan —ni siquiera como planteamientos— para la elaboración de una teoría de la sociedad. Sus fuentes y su material de prueba se encuentran, de un lado, en reflexiones matemáticas y lógicas, y, de otro, en investigaciones biológicas y neurofisiológicas. Su aplicación a los fenómenos sociales requiere considerables correcciones en la teoría general y una cuidadosa atención a las singularidades de los sistemas sociales[5]. Ni se puede trabajar con deducciones analógicas (pues, para ello, a este pensamiento le falta el fundamento ontológico) ni debemos conformarnos con un uso metafórico de conceptos que tienen su origen en otros ámbitos de la realidad.

Pese a estas reservas, impresionan dos cambios radicales con respecto al pensamiento tradicional sobre las unidades complejas:

1. Los sistemas dejan de ser vistos, primariamente, como totalidades compuestas de partes, para pasar a entenderse como *diferencias entre sistema y entorno*. La cuestión ya no es si puede conservarse una «existencia», sino cómo surgen las diferenciaciones y cómo pueden reproducirse «autopoiéticamente». La teoría de sistemas ya no se fundará sobre la unidad sino sobre la diferencia.
2. Los sistemas son analizados considerando su *constitución autorreferencial*. La autorreferencia no funciona ya como en otro tiempo lo hacía la «reflexión», como atributo de una parte especial (pensante) del alma (Aristóteles), y menos aún como estructura de un sujeto «trascendental» (Kant) o de una conciencia de sí (Fichte), sino como un fenómeno natural muy extendido. En la forma más radical, esto se ha formulado mediante el concepto de sistemas autopoiéticos[6]. El concepto describe sistemas cuyos elementos constitutivos son producidos por el entrelazamiento cerrado de estos mismos elementos precisamente.

Estas revisiones de la teoría de sistemas, desarrolladas por entero fuera de las investigaciones sociológicas, han puesto las premisas para que la sociedad pueda describirse mucho mejor que antes como un sistema social. Ahora se puede entender la sociedad como un sistema autopoiéti-

5 Como un ensayo en este sentido, véase Luhmann (1984).
6 Véanse Maturana/Varela (1980), Zeleny (ed.) (1981) y Maturana/Varela (1984).

co, consistente de comunicaciones que él mismo produce y reproduce por medio de su entrelazamiento. Esto conduce a una clara delimitación de sistema y entorno: la sociedad consiste solo de comunicaciones (y no, por ejemplo, de seres humanos), y todo lo que no es comunicación pertenece al entorno de este sistema. Por consiguiente, tampoco hay comunicación del sistema con su entorno, pues la comunicación es siempre una operación interna de la autopoiesis del sistema; tampoco hay ningún *input* ni ningún *output* de comunicación. En el plano de sus propias operaciones, la sociedad es un sistema cerrado, pero precisamente por eso es, a la vez, un sistema abierto, irritable y en extremo sensible, pues la comunicación hace continua referencia al entorno a través de sus temas e informaciones.

También el concepto de diferenciación funcional podrá interpretarse mejor con ayuda de esta terminología. Mientras que Durkheim trataba aún la diferenciación funcional como una forma de «división del trabajo», por lo que debía recurrir al argumento de eficiencia de Adam Smith, la teoría de sistemas verá la diferenciación sistémica como una repetición de la diferenciación de sistemas dentro de los sistemas. El método de la diferenciación de sistema y entorno se aplicará de forma recursiva a su propio resultado. Dentro de los sistemas surgirán nuevas diferencias de subsistemas y de entornos subsistémicos, y dentro de los subsistemas esto puede repetirse en una medida suficiente. La diferenciación funcional es la forma hasta ahora más arriesgada e improbable, desde el punto de vista evolutivo, de esta diferenciación interna de los sistemas. Al mismo tiempo, es la forma que con más radicalidad hace depender al sistema global de la «sociedad» de sus relaciones internas sistema/entorno, lo que supone la renuncia a su coordinación. Las reflexiones del apartado II sobre el problema de la diferenciación funcional pueden añadirse aquí sin ningún problema.

Simúltáneamente, pueden añadirse otras cuestiones. Si, y en la medida en que tiene éxito la diferenciación de sistemas funcionales, estos han de ser, de nuevo, sistemas autorreferenciales; es decir, sistemas que en todas sus operaciones habrán de remitirse a otras operaciones propias y habrán de reproducir este entramado para poder adaptarse a su entorno. Y han de ser sistemas autopoiéticos, capaces de producir ellos mismos sus propias operaciones, por ejemplo, las decisiones colectivamente vinculantes —en el caso del sistema político— o los pagos —en el caso del sistema económico[7]—. Para los sistemas funcionales valdrá entonces lo mismo que para el sistema de la sociedad que los engloba; es decir, que no puede realizar ninguna comunicación fuera de la sociedad ni tampoco comunicaciones con el entorno del sistema. También los sistemas funcionales pueden constituir sus propias operaciones solo de dentro —nunca fuera— de sus propios límites. De este modo, los pagos serán siempre operaciones intraeconómicas, incluso cuando se dirijan a la caja del Estado o

---

7 Para estos ejemplos, véase Luhmann (1981 y 1984b).

a economías domésticas privadas, pues los pagos solo pueden utilizarse para eliminar capacidad de pago en unos sitios y reproducirla en otros. La economía no puede pagarle a su entorno; tan solo puede remitirse a su entorno por medio de necesidades y motivos como causas para efectuar pagos.

Estos son puntos de partida ciertamente insólitos para realizar una reconstrucción de las teorías reflexivas de los sistemas funcionales. En nuestro ejemplo del sistema económico, los habituales modelos de equilibrio tendrían que ser sustituidos por hipótesis sobre la recursividad en la aplicación de operaciones a los resultados de operaciones, que suscita la cuestión de si las «conductas características» (*«Eigen-behaviours»*)[8] estables surgen de esta recursividad y, en tal caso, cuáles. En la teoría política, el enfoque habitual acerca de las operaciones de regulación e intervención tendría que ser sustituido por la cuestión de qué formas estables cabe esperar si se aplica continuamente el poder al poder, y, sobre todo, si el poder siempre políticamente difuso de partidos y asociaciones de intereses, de medios de comunicación de masas y movimientos sociales se aplica al poder organizado estatalmente y jurídicamente vinculante. En ambos casos surgirían teorías que destacarían la autonomía y dinámica característica de los sistemas funcionales, permitiendo ver, así, la característica de la sociedad moderna: alta eficacia y alta inseguridad, elevada capacidad de perturbación (*Störbarkeit*) y elevada capacidad de recuperación.

Precisamente estos rasgos de la autonomía funcional no pueden derivarse solo de las teorías económicas o políticas, pues presuponen la diferenciación de sus sistemas. Están condicionados por la forma de la sociedad. Una teoría de la sociedad que quiera entender el riesgo de la diferenciación funcional no podrá conformarse con la descripción del complejo político-económico. En conexión con la tradición, puede dar cuenta de la diferenciación de política y economía. Pero deberá considerar también que aún existen otros muchos sistemas funcionales con formas semejantes de clausura autopoiética, como el derecho, la ciencia, el arte, la educación o la religión. Solo si se repara en la forma de la diferenciación se ve en qué se diferencia la sociedad moderna de todas las formaciones sociales más antiguas; y solo así puede explicarse también la aparición de teorías que rechazan reducir la sociedad a uno de sus sistemas funcionales, sea el sistema político o el económico, y, en lugar de eso, parten de la diferencia entre política y economía.

IV. Medio y organización

Si se quieren comparar sobre estas bases el sistema económico y el sistema político, entonces habrá que desarrollar problemáticas capaces de satisfacer exigencias complejas. En primer lugar, habrán de ser compatibles

[8] Este concepto se encuentra en Foerster (1981).

con la teoría de los sistemas autorreferenciales. En segundo lugar, ha de ser posible observarlas tanto en el sistema económico como en el político, pero de forma que se pueda tratar a estos sistemas no como semejantes, sino como distintos y no coordinables. Aquí se intentará hacerlo con ayuda de la distinción entre medio *(Medium)* y organización *(Organisation)*, que aplicaremos primero, a modo de ejemplo, al sistema económico.

El concepto de «medio» será utilizado aquí como fórmula abreviada del de *medios de comunicación simbólicamente generalizados*. El concepto, que procede de la teoría de la acción social de Talcott Parsons, se empleará aquí en el marco de la teoría de la comunicación, para dar cuenta de los símbolos generalizados que pueden usarse para hacer menos probable el rechazo de la comunicación. Ejemplos de él son la verdad, el amor, el poder y, para el caso del sistema económico, el dinero[9]. Como es evidente, hay una afinidad estructural entre la formación de estos medios y la diferenciación funcional. La diferenciación funcional desvincula las comunicaciones de sus contextos originales en la vida cotidiana —la familia, la tradición y las costumbres—, y por eso hace improbable la aceptación de las comunicaciones. Los medios sirven, precisamente, para neutralizar esta improbabilidad —por ejemplo, la obediencia de un mandato o la entrega de algo valioso— y transformarla en probabilidad, o al menos en algo esperable. Solo así puede iniciarse una diferenciación sistémica dirigida a determinadas funciones, cuyo efecto será que todas las operaciones de un determinado sistema funcional pasan a orientarse por el medio propio de este y, de esta forma, alimentan su autopoiesis. La economía solo se diferencia como sistema gracias al desarrollo del medio de comunicación «dinero», pues sin él habría solo una producción de subsistencia complementada por el intercambio ocasional de excedentes y, sobre todo, por el aprovechamiento político de estos.

El concepto de *organización* está igualmente relacionado con la creciente improbabilidad de las expectativas de conducta. Con él se hace referencia a la formación de sistemas sociales en los que se entra y sale por decisión[10]. Estas decisiones pueden ser objeto de un condicionamiento más o menos nítido en función de lo atractiva que sea la condición de miembro, lo que tiene como consecuencia que, a través de la organización, puede garantizarse la realización de conductas muy improbables —por altamente especializadas, por ejemplo— y que no sirven directamente a los intereses propios. Hay que someterse a las reglas de la organización para poder llegar a ser miembro y conservar esta condición. Hay que declararse dispuesto a seguir las instrucciones y asumir responsabilidades. Y también hay que aceptar el cambio de estas condiciones, dentro de una zona propia de indiferencia. Es conocido y no puede sorprender que todo esto funcione de una forma no perfectamente planificada y lleve consigo dosis

9 Para una visión de conjunto, véase Luhmann (1975, 1975b y 1982).
10 Véase Luhmann (1964).

considerables de elusión, desdén e, incluso, boicoteo. Lo sorprendente es, por el contrario, la medida en que, a pesar de todo ello, se normalizan conductas muy improbables y que no cabe esperar en otros contextos.

Medio y organización son, pues, dos resortes diferentes de la formación de expectativas inusuales y exigentes, de la transformación de lo improbable en probable. Desde este punto de vista abstracto, son resortes equivalentes, y todos los sistemas funcionales, en particular la economía, dependen de su interacción. Pero recurrir a ambos resortes vale la pena solo si se diferencian cada vez más; es decir, si cumplen con su función de diferentes formas. ¿Dónde reside la diferencia?

Nos limitaremos a señalar la diferencia más llamativa. A través de los medios se enlazan las operaciones concretas de un sistema de un modo extremadamente laxo. Visto desde el punto de vista del dinero, las sumas a pagar podrán ser fraccionadas a nuestra voluntad, y cada suma podrá ser desembolsada para otro fin. Uno compra rosas, echa gasolina o telefonea sin que haya de existir conexión alguna entre estas acciones; más aún, aquellas que requieren dinero no se integrarán en ningún ensamblaje de acciones. Esta llamativa situación puede entenderse también como una pérdida continua de información. Con cada pago en dinero pueden olvidarse rápidamente los motivos del pago. El valor y el uso ulterior del dinero no dependen de en qué se ha gastado en cada momento. De esta forma, la economía se libera continuamente de las prestaciones de la memoria, con lo que alcanza una gran capacidad para adaptarse a las necesidades a cada momento cambiantes.

Esto es lo que único que sucedería, desde luego, si no hubiera ninguna organización, pues para la organización vale lo contrario. Las organizaciones llevan a cabo una conexión mucho más densa de las operaciones concretas, bien sobre la base de la jerarquización de las cadenas de instrucciones, bien en virtud de programas complejos, bien recurriendo al uso de las mismas personas para la ejecución de una diversidad de operaciones y, no por último menos importante, mediante la conexión y armonización de estas premisas decisorias organizativas, programáticas y personales.

Si bien ha sido precisamente en la teoría organizativa donde se ha descubierto el «loose coupling» como momento estructural también de las organizaciones, esto solo significa que en las organizaciones es igualmente inevitable, y hasta útil, un grado mayor o menor de independencia interna. Esto se nota cuando, por ejemplo, se las compara con las máquinas. No obstante, lo que impresiona de las organizaciones cuando se las compara con el medio es, justo al contrario, lo denso de la determinación recíproca de las operaciones, así como la restricción de los espacios de libertad para su interrelación. Y la integración no será otra cosa ya que la limitación de los espacios de libertad de los elementos. En otras palabras, las organizaciones están mucho más fuertemente integradas que los medios.

La razón de ello es fácil de ver: en un sistema funcional hay un único medio y muchas organizaciones. Si el propio medio estuviera integrado de forma semejante a una organización, esto reduciría el sistema funcional al formato de una única organización. Ahora bien, dado que en un sistema funcional como la economía hay muchas organizaciones, el efecto puede ser compensado mediante la diferenciación y la mediación del mercado; o, en todo caso, puede ser evitado que se transmita sin más a la totalidad de la economía.

La importancia de estas circunstancias para la economía moderna (y, aunque de otra forma, también para el sistema político) justifica la reformulación de la distinción con una terminología teórico-sistémica acuñada con más precisión. Si, con Henri Atlan[11], distinguimos entre variedad (*Varietät*) y redundancia (*Redundanz*), por *variedad* entenderemos la existencia de múltiples y diversos elementos de un sistema, y por *redundancia*, la medida en que, conociendo un elemento, se pueden descubrir otros, sin necesidad de más informaciones. Se trata de dos medidas de la complejidad, distintas pero no opuestas en sentido estricto. Con el aumento de la variedad es probable pero no obligatorio, ni matemáticamente ni en razón de leyes naturales, que disminuya la redundancia y aumente el valor sorpresivo de la información relativa a los elementos. Las conexiones, entonces, se relajan. Por el contrario, el aumento de la redundancia en el sistema, la tupida organización burocrática asentada sobre la seguridad, tenderá a reducir la variedad del sistema, porque, entonces, en el campo de visión del sistema quedará tan solo lo esperable y seguro. Ahora bien, también puede pensarse que serán encontradas formas capaces de combinar una elevada variedad con una elevada redundancia.

Si relacionamos estos conceptos con la economía en su conjunto, resultará fácil de ver que el medio «dinero» representa la variedad y que, por el contrario, las organizaciones representan la redundancia. Por ello, ambas formas se encuentran presentes al mismo tiempo, y ninguna podrá sostenerse sin la otra. Lo mismo valdrá —aunque bajo condiciones muy diferentes— para el sistema político. Si, gracias a la concentración estatal de la violencia física, el poder en todo caso superior está asegurado como medio —y hoy habrá de decirse, quizá, en la medida que tal es el caso—, entonces el sistema político dispondrá de mucha variedad. El poder puede emplearse para fines muy distintos, y los programas políticos pueden cambiarse continuamente en los procedimientos democráticos sin que las pequeñas conexiones entre los fines individuales hayan de limitar la capacidad impositiva del poder. La alta variedad del medio posibilita una política oportunista, flexible y adaptativa, que puede proyectar sobre las operaciones del sistema político la correspondiente estimación de los intereses en juego, pero también las presiones políticas y las perspectivas de ganancia de votos. Por otro lado, habrá también aquí organizaciones con

[11] Atlan (1979 y 1986).

vida independiente y resistencia a la adaptación, sobre todo la burocracia estatal, con sus necesidades extremas de seguridad, pero también los partidos políticos, los sindicatos y otras asociaciones de intereses que se han apegado a una imagen interior de su éxito organizativo, a menudo sin apercibirse a tiempo de que han cambiado las condiciones. Ninguna de estas organizaciones puede testar realmente las condiciones ambientales de su éxito, y por eso cada una se atendrá a su propia redundancia.

En un enfoque muy global y que se remonte muy atrás en la historia, no hay ninguna dificultad para darse cuenta de que la diferenciación funcional ha favorecido el desarrollo de un gran equilibrio entre variedad y redundancia, lo que ha hecho posible que se encuentren formas que proporcionan la variedad más alta con la suficiente redundancia. Esto se corresponde completamente con la fórmula leibniziana de la perfección del mundo: tanta variedad como sea posible en tanto orden como sea necesario. Si se traslada esta fórmula desde la cosmología a la teoría social, se observa que la economía de mercado, por un lado, y la democracia política, por otro, han llevado el espectro de combinaciones posibles de variedad y redundancia a un altísimo nivel de complejidad, cierto que de forma no perfecta, pero tan impresionante que no tiene parangón histórico.

No obstante, en este plano se repite aparentemente también una ley general: que el sistema más densamente integrado se puede imponer con más fuerza que el medio laxamente integrado[12]. Precisamente por ser el medio tan flexible y capaz de adaptarse, las organizaciones imprimirán en él sus particularidades y sus limitaciones internas. El dinero será ganado y gastado como la organización quiera. Y a cuantas más presiones internas esté sujeta la organización, y cuanto más inelástica sea, más tiene que adaptarse el medio a ella; igual que la arena se adapta a la piedra, pero la piedra no se adapta a la arena.

De esto puede concluirse que las dos posibilidades de transformación de la conducta improbable en probable no contarán con las mismas oportunidades. La organización reduce mucho más el espectro de lo posible, y por eso se impone. Pero el medio se saca la espina de su derrota haciendo visibles constantemente las posibilidades *que no se habían aprovechado*. La organización se ve inundada, así, por la contingencia, así como castigada con la conciencia del riesgo, la necesidad de seguridad y, frecuentemente, con una permanente mala conciencia. La organización desaprovecha oportunidades. Que se podía haber decidido de otra manera, y que a posteriori se pueda comprobar que habría sido mejor tomar otra decisión, son cosas que forman parte del saber cotidiano de las organizaciones. Las conocidas estructuras y métodos «burocráticos» de las grandes organizaciones sirven, en lo esencial, para contrarrestarlo y asegurar, pese a todo, la formación de expectativas, o sea, la redundancia. Y al parecer esto se logra tanto mejor cuanto mayor sea la organización.

---

12 Véase, desde la perspectiva psicológica, Heider (1959).

Estas reflexiones permiten suponer que en las organizaciones hay una tendencia determinante a reforzar la redundancia; es decir, a evitar (o prevenir) sorpresas y «absorber inseguridad»[13]. La variedad inmanente al devenir del mercado o de la política no se hace realidad en una multiplicidad de decisiones distintas, sino que se presenta en forma de omisiones, provistas de la posibilidad de justificar que no fueron tales, y que, por tanto, la propia conducta era correcta a pesar de todo.

V. GRANDES ORGANIZACIONES

En este contexto, como ya se ha señalado, desempeñará un papel importante el tamaño de la organización. Por un lado, hace posible una mayor variedad, pero, al mismo tiempo, da también un gran peso a la redundancia. Reúne formalmente muchas actividades, pero, a la vez, atenúa la importancia del medio dentro de la propia organización, sea este dinero o poder político, apelando a las particularidades internas del medio organizativo. Por ello, la aparición de las grandes organizaciones desplaza dentro de los sistemas funcionales la relación entre medio y organización; es decir, la relación entre variedad y redundancia, decantándola a favor de la organización y la redundancia.

Si se quiere comprender la importancia de esta cuestión para una teoría de la economía o de la política —es decir, para cada uno de estos grandes sistemas funcionales en su conjunto—, lo primero y principal es postergar las aversiones precipitadas a la burocracia. Además, es preciso revisar un prejuicio que domina la discusión hasta en las más recientes variantes del neoliberalismo —la «nueva economía política» y el neocorporativismo—; a saber: la idea de que el sistema político ha de organizarse de forma centralizada, mientras que la economía ha de hacerlo de forma descentralizada; o que esto al menos habría de ser así, si se quiere conseguir un buen funcionamiento. La intención de esta distinción es fácil de reconocer. Se opone al intento de planificar la economía estatalmente y de forma centralizada mediante la expropiación de los medios de producción. Con independencia de lo que pueda pensarse de tales ambiciones y de sus oportunidades de éxito, su defensa o rechazo no debe determinar los conceptos con los que proceda a observar la realidad político-económica.

También aquí debemos partir, ante todo, de la distinción entre medio y organización. Con ella se puede ver rápidamente que tanto el poder como el dinero son medios centrales de sus correspondientes ámbitos funcionales. Esto concuerda con la tesis de la clausura recursiva, autorreferencial, de los sistemas funcionales. Independientemente de lo que pueda haber ocurrido en las sociedades anteriores —en la sociedad medieval, por ejemplo, con los sistemas monetarios duales (monedas de oro y de plata, mo-

[13] Véase March/Simon (1958: 165 y s.).

neda para el comercio a larga distancia y moneda para el comercio local) y con los sistemas de dominación personal superpuesta—, el régimen de diferenciación funcional depende de que haya congruencia entre medio y sistema funcional. Al menos en este sentido, como medio, todo sistema funcional está presente en sí mismo como unidad.

Pero no así como organización. Ninguno de los sistemas funcionales puede ser organizado como unidad —aunque solo sea porque esto presupondría la entrada y salida de miembros, cuando la participación en los sistemas funcionales ha de mantenerse abierta para toda la sociedad. Es decir, en un sistema funcional habrá siempre un buen número de organizaciones (partidos y burocracias, en la política; empresas productivas, comerciales o de servicios, en la economía; universidades y organizaciones para la investigación, en la ciencia, etc.). Ahora bien, ¿cómo se combinará, entonces, el gran número de organizaciones existentes con la unidad del medio?

Esto ocurre en el sistema político y en el sistema económico de un modo completamente diferente, si bien estructuralmente comparable. En el sistema político cumplirá esta función de mediación aquella organización que se ha impuesto como «Estado». Por eso, aunque solo desde el siglo XIX, el concepto de política está referido al Estado[14]. Políticamente, poder es el que se ejerce a través del aparato del Estado; y, de forma secundaria, lo es aquel que trata de influir sobre la praxis estatal. Hoy en día, esto es tan evidente que solo nos apercibimos de su peculiaridad si lo confrontamos con la terminología histórica, veteroeuropea, de lo ético-político, de la *civiltà* y del comportamiento responsable en las cuestiones públicas.

En mucha menor medida se ha tomado en consideración que en el sistema económico hay un equivalente funcional —también funcional para el nexo entre medio y organizaciones—. Se lo encontrará en el sistema de organización bancaria o, por decirlo con más exactitud, en la jerarquía organizativa de banco central, bancos comerciales y clientes. Si el sistema económico y político pueden ser comparados desde el punto de vista de la centralización, entonces el paralelo se encontrará en la relación de Estado y bancos. Esto está presente, también, en muchos detalles de la teoría de los medios simbólicamente generalizados. Talcott Parsons, por ejemplo, habló de crédito político y de confianza política, haciendo la analogía con los bancos, y mostró que en ambos casos aparecen problemas de inflación y deflación, porque el medio ha de usarse siempre de un modo que va más allá de los recursos efectivamente disponibles[15]. El Estado y el sistema bancario tienen la misma posición singular en relación con otras organizaciones de su correspondiente sistema funcional. También los análisis históricos podrían confirmar este nexo, pues la organización central

14 Véase Luhmann (1984c). También en Luhmann (1994: 74-103).

15 Véase «On the Concept of Political Power», en Parsons (1967: 297-354, especialmente 332 y ss.).

política y económica, el Estado moderno y el moderno sistema bancario, surgen más o menos al mismo tiempo[16]. Dado que, por lo demás, se trata en todos los casos de relaciones circulares, es superfluo plantearse si la influencia del Estado sobre el sistema político es comparativamente mayor que la influencia de la red bancaria sobre el sistema económico, pues en ambos casos la influencia solo se alcanzará abriéndose a la influencia de otros.

Solo gracias al trasfondo de estas reflexiones ya complicadas, y en muchos aspectos poco convencionales, se puede apreciar qué problemas surgen si más allá de estas organizaciones primarias de los sistemas funcionales, de la organización estatal y de la organización bancaria, se llega a otras grandes organizaciones. Según mi punto de vista, apenas hay análisis útiles para esto, y, desde luego, no se dispone de estudios empíricos adecuados. No obstante, podría aventurarse que también aquí funcionará el juego de las piedras y la arena, y que las organizaciones más rígidas se impondrán a las que administran el medio y, por ello, pueden reaccionar más elásticamente. Las grandes organizaciones de este tipo pueden remitir a las particularidades de su tecnología productiva, a sus «standard operational procedures»[17], al capital ya invertido, a la competencia internacional y recientemente, incluso, a las ideas (al parecer concebidas expresamente para ello) de la «corporate identity» y la «organizational culture», para hacer valer que son lo que son y está bien así. Su misma rigidez les asegurará el éxito, frente a organizaciones más elásticas y a los medios. Pueden imponerse como las personas rígidas se imponen a las más tolerantes en medio de la conversación amistosa, *aunque la capacidad de imponerse se asiente sobre el desaprovechamiento de posibilidades.*

VI. Variedad y redundancia en economía y política

Si se describe la economía como oportunidad para el aprovechamiento de oportunidades o la más alta capacidad política como aprovechamiento del momento, las reflexiones anteriores podrán parecer más bien escépticas. Además, convergen con una extendida queja acerca de la burocratización de la economía y la política, con la impresión de petrificación y, en contraste con ello, con una especie de movilidad ilegal. Pero, apoyadas en una conceptualización más exigente, proporcionan mejores posibilidades de observación y, eventualmente, una mayor exactitud crítica.

Lo primero de todo debe ser el abandono de valoraciones demasiado sencillas, como, por ejemplo, que la variedad y la flexibilidad son buenas y la redundancia y la rigidez, malas. Por lo general, hoy se elogia la mayor flexibilidad y capacidad de adaptación, pero los momentos de la inconsecuencia conductiva, la falta de perseverancia y lo caótico de un exce-

16 En este punto, resultará especialmente instructivo Dickson (1970).

17 Según Allison (1971).

sivo número de fines y decisiones heterogéneos no deben infravalorarse. Y esto significa que también el impertérrito aferrarse a un rumbo, una vez establecido, lo que hoy se llama «thatcherismo», puede ser una buena forma de experimentar.

Si la flexibilidad y la rigidez son dos formas de producir expectativas verdaderamente improbables, el problema no reside en optar por una y contra la otra, sino en su combinación. Uno se priva de la posibilidad de comprender la organización si, aplicando la etiqueta de «burocracia», la considera mala sin más. Variedad y redundancia son igualmente necesarias, y en las condiciones actuales lo son más que nunca.

Si se parte de esto, cabe esperar que se exijan compromisos entre extremos, recurriendo, quizá, a la metáfora del equilibrio. Pero esto tiene inconvenientes. Mantenerse en equilibrio conduce a desaprovechar la posibilidad de experimentar con las oportunidades resultantes de extremar la variedad o la redundancia. Para evitar también este inconveniente podría pensarse en las diferenciaciones.

Con todo, la idea de una diferenciación de organizaciones (o suborganizaciones) más bien flexibles y más bien rígidas tropezará con las dificultades ya discutidas. En la interacción, los sistemas menos integrados se mostrarán mucho más deformables y los más fuertemente integrados acaban imponiéndose, con independencia de lo que esto pueda representar para su destino. Pero se podría llegar a otros resultados si se piensa en una diferenciación temporal. Esto podría lograrse si, de forma temporal, se consiguiera abrir grandes organizaciones a una mayor variedad, a diversificar productos, a buscar nuevos mercados, a premiar conductas divergentes, para luego reaccionar a las experiencias así vividas y, dado el caso, poner de nuevo más énfasis en la redundancia. Esta idea de una variación de rumbo sitúa la oposición de variedad y redundancia en el ámbito de atención estratégica. Y nos dará cuenta también de que una planificación muy previsora (que presupone una redundancia estricta) es casi imposible, por lo que puede ser más correcto actuar, primero, y, después, ver cómo se puede reaccionar a los resultados obtenidos.

Estas reflexiones se refieren al ámbito de la planificación organizativa, pues no es concebible una elección entre una estrategia que amplíe la variedad y otra que refuerce la redundancia para todo un sistema funcional, ya que los sistemas funcionales no están nunca organizados, por lo que solo pueden decidir en el ámbito de sus organizaciones. Este desplazamiento del problema al plano de los sistemas organizados excluye, por una parte, que de aquí en adelante se pueda determinar por entero, de un modo radical, la relación entre medio y organización. Las organizaciones son y seguirán siendo organizaciones. Por otra parte, el problema que esto plantea no carece de importancia, pues cuanto más determinen las grandes organizaciones el devenir político y económico, tanto más preocupante puede ser el que se reproduzca en su seno el problema de la variedad y la redundancia, y que, al ser organizaciones, no se aferren en exceso a la redundancia.

A partir de la teoría no es posible decidir si es en el sistema político o en el económico donde se presentan mejores oportunidades al respecto. Sus respectivos medios, poder y dinero, producen grandes excedentes de posibilidades desaprovechadas. Desde este punto de vista, en ambos sistemas hay margen para estrategias, y, entre otras cosas, puede tratarse de una cuestión de selección de los dirigentes si las preferencias se imponen en un sentido u otro, hasta qué punto y con qué alternancia. Y no por último, hay que contar también con que, en la relación de organizaciones políticas y económicas, los sistemas más rígidos poseen más capacidad de imponerse, lo que tiene como consecuencia que aquel sistema que se abre a una variedad y una adaptabilidad mayores será dominado por el otro.

También esta reflexión confirma que no se puede dar ninguna receta general para la ampliación de la variedad o para el reforzamiento de la redundancia, y que una dirección determinada será correcta o incorrecta dependiendo de la situación de partida, de las preferencias antes impuestas y de las relaciones intersistémicas que haya justo en el momento. Al mismo tiempo, este análisis no permite partir de la existencia de una relación general de dominación entre política y economía, en una u otra dirección.

Y esto es lo que justamente habíamos afirmado con la tesis de que la sociedad moderna es un sistema funcionalmente diferenciado en el que ya no es posible dar una preferencia establecida de forma general de un sistema funcional sobre otro.

Bibliografía

Allison, Graham T. (1971). *The Essence of Decision: Explaining the Cuban Missile Crisis*. Boston, Massachusetts: Little Brown.

Atlan, Henri (1979). *Entre le cristal et la fumée*. Paris: Seuil.

Atlan, Henri (1986). «La complexité naturelle et l'auto-création du sens». En: *Science et pratique de la complexité* (pp. 201-223). Tokyo-Montpellier.

Blondel, Jean (1758). *Des hommes tels qu'ils sont et doivent être: Ouvrage de sentiment*. London-Paris: Duchesne.

Brand , Karl-Werner (ed.) (1985). *Neue soziale Bewegungen in Westeuropa und den USA*. Frankfurt: Campus.

Dickson, P. G. M. (1970). *The Financial Revolution in England: A Study in the Development of Public Credit, 1688-1756*. London: McMillan.

Foerster, Heinz von (1981). *Observing Systems*. Seaside, California: Intersystems Publications.

Heider, Fritz (1959). «Thing and Medium». *Psychological Issues*, 1(3): 1-34.

Linguet, Simon-Nicolas-Henri (1767). *Théorie des loix civiles, ou Principes fondamentaux de la société*. Londres.

Luhmann, Niklas (1964). *Funktionen und Folgen formaler Organisation*. Berlin: Duncker und Humblot.

Luhmann, Niklas (1975). «Einführende Bemerkungen zu einer Theorie symbolisch generalisierter Komunikationsmedien». En: *Soziologische Aufklärung*, 2 (pp. 170-192). Opladen: Westdeutscher Verlag.

Luhmann, Niklas (1975b). *Macht*. Stuttgart: Enke Verlag.

Luhmann, Niklas (1981). *Politische Theorie im Wohlfahrtstaat*. München: Olzog.

Luhmann, Niklas (1982). *Liebe als Passion*. Frankfurt: Suhrkamp.

Luhmann, Niklas (1984). *Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt: Suhrkamp.

Luhmann, Niklas (1984b). «Die Wirtschaft der Gesellschaft als autopoietisches System». *Zeitschrift für Soziologie*, 13: 308-327.

Luhmann, Niklas (1984c). «Staat und Politik. Zur Semantik der Selbstbeschreibung politicher Systeme». En: Bermbach, Udo (ed.). *Politische Theoriengeschichte*. Número especial 15/1984 de la *Politischer Zeitschrift*, Opladen: 99-125.

Luhmann, Niklas (1994). *Soziologische Aufklärung*, 4. Opladen: Westdeutscher Verlag.

March, James G. y Simon, Herbert A. (1958). *Organizations*. New York: John Wiley and Sons, Inc.

Maturana, Humberto R. y Varela, Francisco J. (1980). *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*. Dordrecht: Reidel.

Maturana, Humberto R. y Varela, Francisco J. (1984). *El árbol del conocimiento*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Parsons, Talcott (1967). *Sociological Theory and Modern Society*. New York: Free Press.

Turgot, Anne-Robert-Jacques (1914 [1766]). *Réflexions sur la formation et la distribution des richesses*. Citado a partir de Schelle, Gustave (ed.). *Oeuvres de Turgot*. Vol. 2 (pp. 533-601). Paris: Félix Alcan.

Weick, Karl (1979). *The Social Psychology of Organizing*. (2ª ed.) Reading, Massachusetts: Addison Wesley.

Zeleny, Milan (ed.) (1981). *Autopoiesis: À Theory of Living Organization*. New York: Elsevier North Holland Inc.

3
Los precios. Un ensayo sociológico desde la teoría de sistemas

I

En los últimos tiempos especialmente, la sociología ha participado bastante poco en la discusión de los problemas *propios de la ciencia económica*. Ello tiene que ver con la imponente documentación de la investigación científico-económica, que a cualquier persona profana tiene que resultarle intimidatoria. Pero puede que tenga que ver también con la incompetencia teórica de la propia sociología. Es evidente que los conceptos fundamentales de la sociología actual (por ejemplo: acción, rol, institución, norma, conflicto), por su forma y, sobre todo, su grado de abstracción, no bastan para comprender la complejidad del acontecer económico, y mucho menos de su descripción por la ciencia económica y del acontecer influido por esta descripción. A la teoría sociológica establecida le falta la complejidad adecuada (y más aún, naturalmente, la «requisite variety», en el sentido del teorema de Ashby).

Las reflexiones que vienen a continuación[1] partirán de las posibilidades de descripción y comprensión resultantes de un análisis sociológico basado en la teoría general de sistemas. Su objetivo es ver las posibilidades que abre la aplicación de esta teoría a problemas del sistema económico.

---

[1] Por las observaciones críticas a una versión temprana del manuscrito he de dar las gracias a Claus Offe.

Es decir, no se tratará de tomar una posición crítica frente a la situación actual de la investigación de la ciencia económica. Tampoco se tratará de una «sociología del conocimiento» relativa a la investigación científico-económica —por ejemplo, para exponer las diferencias con las teorías actuales, a efectos de impulsar su revisión[2]—. Todo esto sería posible en principio, pero presupondría (para la sociología, al menos) un marco teórico que, en la actualidad, ni siquiera está esbozado. Por eso, en primer lugar, solo intentaremos esbozar una *contribución a una teoría sociológica de la economía*. Y añadiremos aún el siguiente «disclaimer» irónico: si las teorías científico-económicas pudieran reconocerse en nuestras explicaciones, sería pura casualidad.

II

Al igual que ocurre con los sistemas sociales en general, las sociedades con economía o los sistemas económicos diferenciados en la sociedad también deben considerarse *sistemas* que determinan e imputan acciones mediante comunicaciones. Ni los recursos de los que se trata ni los estados psíquicos de las personas implicadas son, a partir de ahí, elementos o componentes del sistema. Se trata, naturalmente, de elementos imprescindibles, pero del *entorno del sistema*. La comunicación gira alrededor de ellos, y en ella se hace uso, a su vez, de lo material y lo psíquico. Sin este entorno, esta comunicación no sería posible. Pero la formación sistémica de la que tratamos se asienta exclusivamente en el plano del acontecer comunicativo mismo. Solo esto puede ser denominado en un sentido exacto realidad social o sistema social.

La comunicación económica es necesaria en todas las formaciones sociales porque es preciso algún entendimiento sobre el acceso a bienes escasos. En consecuencia, esta comunicación puede adoptar múltiples formas. No obstante, la diferenciación dentro de la sociedad de un específico sistema funcional para la comunicación económica se pone en marcha solo gracias al medio de comunicación *dinero*; es decir, en virtud de que, con ayuda de este, es posible sistematizar un determinado tipo de acción comunicativa: los *pagos*. En la medida que la conducta económica se guía por los pagos en dinero, puede hablarse de un *sistema económico funcionalmente diferenciado*, que, entonces, organizará en función de los pagos también conductas que no consisten en realizar pagos, por ejemplo, el trabajo, la cesión de bienes, los usos exclusivos de las propiedades, etc. Y dado que los precios son relativos a los pagos, es preciso, en primer lugar, aclarar con precisión qué significa, en el marco de la teoría sistémica, esta vinculación de todos los procesos económicos con una compensación monetaria.

---

2 Así ocurre, por ejemplo, en los análisis sociológicos de la investigación psicológica en el ámbito de las teorías de la personalidad de Holland (1978).

De ordinario, la función del dinero no es descrita en el marco de la teoría de sistemas, sino en el marco de una teoría del intercambio. El dinero posibilita una generalización objetiva/temporal/social de las posibilidades de intercambio. En todos estos aspectos, amplía las posibilidades de selección, así como, gracias a ello, el campo (y, por tanto, también la capacidad selectiva) de las concretas operaciones de intercambio. Esta visión, que puede ser expresada sociológicamente en el contexto de una teoría de los medios simbólicamente generalizados, no será puesta en duda, pero tampoco bastará para un análisis sistémico. La diferenciación de los sistemas sociales requiere la clausura de un contexto autorreferencial para todas las operaciones del sistema correspondiente. En todo lo que ocurra en el plano económico, es decir, en todo lo que sea atribuible a la economía como sistema, habrá de funcionar, pues, la *autorreferencia*. Las comunicaciones económicas han de identificarse como económicas para no ser malinterpretadas, por ejemplo, como intento de aproximación a alguien para intimar[3]; también, con independencia de qué sean o hagan además, tienen que reproducir siempre el sistema económico mismo. Por otra parte, esta clausura del círculo autorreferencial jamás es posible como un estado de cosas para sí; solo puede ser configurada como *autorreferencia concomitante (mitlaufende Selbstreferenz)*[4]. Los sistemas cerrados son solo posibles como sistemas abiertos; la autorreferencia opera solo en combinación con la heterorreferencia *(Fremdreferenz)*. Esta reformulación en un contexto incremental de una relación conceptual antes formulada como contradicción es uno de los logros más importantes de la nueva teoría de sistemas[5].

En el ámbito de la economía, el dinero es una premisa importante en este sentido. *El dinero es la autorreferencia instituida.* No tiene ningún «valor propio», agota su sentido en la remisión al sistema que posibilita y condiciona su uso[6]. Puesto que todos los acontecimientos económicos basales conllevan transferencias monetarias, efectivas o calculadas, todos estarán ligados estructuralmente a la simultaneidad de la autorreferencia y la heterorreferencia. Autorreferencia y heterorreferencia están necesariamente acopladas (lo que quiere decir, entre otras cosas, dependiendo de la situación). Ambas se condicionan mutuamente. Y es *este contexto condicional lo que sostiene la diferenciación del sistema económico.* Pro-

---

3 Para las prostitutas, esta diferencia es un problema completamente práctico, en especial en su fase de aprendizaje. Por eso, su aspecto y su forma de conducirse tienen que dejar clara su intención.

4 En lógica, se diría, en conexión con Tarski, que ha de «desplegarse» la tautología de la pura autorreferencia; y despliegue significa aquí romper la identidad subyacente. Véase, por ejemplo, Löfgren (1979). Su solución favorita es la diferenciación por «tipos» o «niveles». Con la tesis de la autorreferencia concomitante nos encontramos justamente en este punto problemático, pero observando los sistemas empíricos sobre la base de otro esquema.

5 O de orientaciones de la investigación análogas pero que no quieren establecerse sobre la teoría general de sistemas. Véase, por ejemplo, Morin (1977: en especial, 197 y ss.).

6 Con el término «condicionamiento» (un concepto fundamental de la teoría de sistemas), dejamos ahora abierta la cuestión a la que más tarde enlazaremos la discusión de los precios.

ducción e intercambio son solo economía si de ellos se derivan costes o contraprestaciones monetarias. El proceso genera, entonces, un contexto de referencia, que remite a bienes y prestaciones, a deseos y necesidades, a consecuencias fuera del sistema; y, al mismo tiempo, otro en el que se trata solo de determinar las relaciones de propiedad, de nuevo en dinero, esto es, en posibilidades de comunicación dentro del sistema. Gracias a su clausura, esta autorreferencia concomitante hace posible la apertura del sistema. «L'ouvert s'appuie sur le fermé»[7]. La seguridad de la autorreferencia es condición para el sondeo del entorno. Los imponentes cambios que el sistema económico dinerariamente integrado ha provocado en recursos, equilibrios naturales y motivos, están condicionados por el funcionamiento de la autorreferencia monetaria. Esto significa, también, que cambios ulteriores y, sobre todo, la superación de las consecuencias de tales cambios, habrán de ser entregados de nuevo a la «naturaleza», si la economía se colapsa.

III

Un sistema de esta índole es distinguible de su entorno solo en virtud de límites, y se identifica en cada uno de sus elementos. Por eso, el acoplamiento de autorreferencia y heterorreferencia sirve también para reconocer, determinar y reproducir los elementos de los que consiste el sistema.

Como elemento último de un sistema económico así, los *pagos* tienen atributos especiales. Al igual que las acciones, son acontecimientos temporales, vinculados a un punto en el tiempo. Nada más iniciarse, están ya desapareciendo. Un sistema que se erige sobre la base de los pagos como elementos últimos, que ya no pueden seguir descomponiéndose, tiene que ocuparse, sobre todo, de que se produzcan nuevos pagos de continuo. De lo contrario, dejará inmediatamente de existir. Y esto no hace referencia a la abstracta «capacidad de pago», resultante de la posesión de medios líquidos, como tampoco a una magnitud relativamente constante, sino a la motivación concreta para pagar y a su realización actual. La economía es, por consiguiente, un *sistema «autopoiético»*[8], que ha de producir y reproducir él mismo los elementos de los que consiste. El punto de referencia para la observación y el análisis del sistema no es, pues, la vuelta a una posición de reposo, como sugieren las teorías del «equilibrio», sino la *reproducción* continua de sus actividades instantáneas, que son los pagos. Esta motivación no tiene que —o al menos no tiene solo que— asegurarse desde fuera, sino desde el sistema mismo; es decir, mediante condicionamientos sistémicos de los procesos de pago. Estos condicionamientos son proporcionados por los *precios*.

---

7 Morin (1977: 201).

8 El concepto ha sido introducido y utilizado para los sistemas biológicos por Maturana y Varela (1980). Para una discusión más compleja y obtener referencias adicionales, véase también Zeleny (1981).

Más allá de esto, y comparados con otros tipos de acción, los pagos tienen atributos especiales. Para su reproducción inmanente, en el sistema, es muy importante que los pagos estén caracterizados por *una pérdida muy elevada de información*: no necesitan explicar ni fundamentar en especial las necesidades o los deseos que se satisfarán con la entrega de dinero, y el pagador no necesita informar acerca de su origen. Por eso, la forma dinero es un desestabilizador social, que corta vínculos comunicativamente posibles, lo que es, justo, condición indispensable para la diferenciación de un sistema específicamente económico[9].

Esta pérdida de información se compensa mediante los precios. Los pagos —incluyendo tanto expectativas como recuerdos relativos a ellos (anotaciones contables)— se orientarán en su lugar a los precios[10]. En este contexto teórico, *los precios* han de concebirse como *informaciones para procesos comunicativos*. El concepto, por consiguiente, no se refiere a los pagos en dinero realizados de hecho (las sumas de dinero pagadas) en las relaciones de intercambio, sino a las informaciones sobre los pagos en dinero esperables, o sea, sobre los pagos que cabe esperar como contrapartida de acceder a bienes escasos[11]. Que dichas expectativas (como meras expectativas) no puedan establecerse sin tener en cuenta las experiencias acumuladas en las operaciones ya realizadas, es algo que se entiende por sí mismo. En este sentido, los pagos en dinero realmente efectuados ya generan expectativas. La función y la forma de orientación por los precios dependerá, no obstante, de su generalización, que, a su vez, también dependerá de la cuantificación monetaria. En este sentido, hay que retener que, para ser empleados en contextos comunicativos, los precios han de estar generalizados, y que en ello es en lo que radica su función económica.

Muchas de las partes importantes de este concepto informativo de precio solo podrán ser tratadas aquí muy brevemente. Ante todo, hay que quedarse con que *un sistema orientado por los precios puede (y tiene que) operar casi sin memoria*. Las informaciones sobre necesidades y posibilidades de oferta son producidas por los propios precios y pagos. Una indagación adicional sobre la procedencia no es necesaria ni útil. Se olvidará al que no puede pagar y lo que no se puede pagar. La complejidad que puede alcanzar el sistema no está restringida, pues, por exigencias relativas a capacidades memorísticas[12]. La función de agregación y generalización de la memoria seguirá siendo relevante, desde luego; pero deberá atenderse de otra manera, y esto es lo que ocurre cuando los datos se agregan en una

---

[9] Véase para este punto de vista, central para la teoría, Dupuy (1977: en especial, 91).

[10] Hay que apuntar también que la compensación solo funciona, típicamente, si se puede ocultar, asimismo, la relación de compensación como tal desde el contexto comunicativo.

[11] Esta formulación deja abierto a propósito *quién* espera: el *receptor del pago*, el *pagador* o, lo que para un análisis sociológico sea tal vez lo más importante, *terceros que no participan en la transacción*, que, por el hecho de haberse pagado el precio correspondiente, han de desistir de manifestar y hacer valer hasta su interés en el bien escaso que es el objeto de la transacción.

[12] Visto desde la teoría general de sistemas, esto deberá ser registrado como una singularidad sorprendente. Véase, por ejemplo, Le Moigne (1977: 106 y ss. y 132 y ss.).

contabilidad empresarial o supraempresarial. Sobre esta base es razonable decidir sin recurrir a la memoria, es decir, mediante algoritmos.

Esta *abreviación y reducción de información*, que es fundamento operativo del precio, tiene importantes funciones también para la versión negativa de las operaciones, para su *no-realización*. También esto pertenece a la diferenciación del sistema, pues los precios regulan no solo los pagos que se efectúan, sino también los pagos que no se efectúan. *Los precios disuaden de comprar*, y no lo hacen descalificando al comprador, ni en conexión con sus rasgos como trabajador, ciudadano, ama de casa, persona de raza negra, actor o verdugo. Todas aquellas combinaciones estructurales de rasgos personales y vías de acceso a la economía, que fueron habituales en Europa hasta la Revolución Francesa, están superadas. El no-comprar está formalmente condicionado solo por el precio, y cualquier rechazo de un interesado a causa de sus rasgos característicos (¡a alguien así no le vendo!) se considera una conducta económicamente irracional. La elevada pérdida de información del acto de pagar ayuda también, por tanto, a no discriminar por desistir de una compra. Justamente así es como la posesión de dinero se convierte en lo característico de la estratificación; y así se explica también que términos de rechazo, como «exclusivo» o «club», hayan podido transformarse en términos de atracción y reclamo.

La expresión cuantitativa que posibilita tan elevadas descontextualizaciones es, desde el punto de vista de la teoría de la comunicación, la precisión de un *esquema diferencial*, que puede tomarse como base de la ulterior elaboración de la información, que entonces ya no podrá ser superada.

Si se entiende la información como «difference that makes a difference» (Bateson), ello querrá decir que toda elaboración posterior de la información tiene su punto de partida en una diferencia relativa a un más o menos. Un precio de 3,50 marcos es nada más y nada menos que 3,50 marcos. Y «that makes the difference». Por tanto, no depende de lo difícil que sea ganar esta suma o de lo difícil que se le haga a alguien gastarla.

Naturalmente, la fijación a este esquema diferencial (y a ningún otro) tiene *consecuencias* que han de ser registradas en el sistema —por ejemplo, a partir de que se produzcan ventas demasiado grandes o demasiado exiguas a este precio—. Para corregir su propio riesgo de abstracción, la cuantificación requiere la inestabilidad de los precios, su modificabilidad. La modificación de los precios se efectúa por medio de informaciones que pueden reunirse en razón de ciertos precios, pero que no consisten en la misma información del precio. Lo que ocurre con el exceso o escasez de ventas no puede saberse por el precio mismo, no está determinado por él. Mas la *indeterminación* de lo que ocurrirá a continuación solo es posible gracias a la *determinación* de los precios.

Este problema de inestabilidad también está relacionado con otra característica. Como ya se ha dicho, los precios son informaciones sobre acontecimientos, en último término, *momentáneos*: sobre pagos que se

producen en un determinado momento necesariamente. A fin de cuentas, un sistema económico, como cualquier sistema de comunicación, consiste de elementos temporalizados; es decir, de elementos que, como tales, no pueden perdurar. La realización de un pago no es más que una comunicación que ha de ser fijada en el tiempo, dado que transmite posibilidades de comunicación y que en el sistema económico ha de saberse quién y en qué momento dispone de ciertas posibilidades de comunicación. El proceso basal del sistema económico consiste, en este sentido, de selecciones temporalizadas, de *eventos (Ereignissen)*. Una vez que una estructuración ha dejado entrar al tiempo, después ya no podrá eliminarlo. Además, cabe suponer que toda estructuración posterior tiene que ver con los problemas derivados de la temporalización del sistema, así como que, a la inversa (con la ayuda del procesamiento electrónico de datos, por ejemplo), tiene enormes repercusiones estructurales en el sistema económico mundial.

En los sistemas temporalizados, compuestos de acontecimientos que conforme aparecen están ya desapareciendo, cabría esperar que estos tengan un valor conectivo muy seguro, pues, de lo contrario, se pondría en peligro la continuada reproducción del sistema. En una economía que se compone de actos de pago, esta exigencia es atendida por una distribución muy característica de la seguridad y la inseguridad. El pago da al perceptor (en cuanto dueño de dinero) una gran *seguridad de que podrá gastar su dinero discrecionalmente*, y, de forma simultánea, produce entre los demás una gran *inseguridad acerca del uso determinado* que le dará. Al incorporar en la estructura reproductiva del sistema económico con valores extremos las *dos* variables de la seguridad/inseguridad y discrecionalidad/determinación, se origina una gran inestabilidad, sin que ello represente un perjuicio esencial para las operaciones que reproducen el sistema. Esta peculiar combinación de inestabilidad y reproducibilidad reporta ventajas muy importantes para el sistema económico (y, como consecuencia, también para su entorno social), pues, al explotarlas, puede alcanzar una elevada complejidad. De esta forma, el código dinero, los pagos y los precios se convierten en adquisiciones evolutivas difícilmente reversibles, ya que tendría que renunciarse a demasiadas cosas si se quisiera renunciar a las ventajas combinatorias de las que, gracias a ellas, se dispone.

Con seguridad, esta solución del problema se apoya en la cuantificación de la expresión monetaria de las relaciones sociales. Así puede verse, por ejemplo, en el análisis marxista de la «mercancía» como «célula» del modo de producción capitalista[13]. Pero esta metáfora es demasiado tosca y está mal encaminada, ya que las células son sistemas autopoiéticos extremadamente complejos, que reproducen de forma incesante enormes cantidades de macromoléculas. Los más recientes análisis de la teoría

[13] Y esto de forma tan absoluta que la unidad de este elemento no reside en sus cualidades ontológicas, sino en la estructura del sistema que reproduce. Véase Blauberg *et al.* (1977: 20).

sistémica sugieren, por eso, una mayor descomposición de la unidad última de la economía, concebirla como acontecimiento puramente temporal (como *evento*), de modo que habrá de interpretarse la cuantificación como estructura de su reproducción.

Desde esta perspectiva, a la temporalidad del sistema la cuantificación le sirve (como, a la inversa, la temporalidad a la cuantificación) para compensar los riesgos producidos por la abstracción, y con ello fuerza la diferenciación del sistema económico sobre la base de acontecimientos temporales, momentáneos y necesariamente perecederos. Es cierto que todos los sistemas de acción (al igual que todos los sistemas de conciencia, todos los sistemas neurofisiológicos, etc.) están caracterizados por la temporalización de su complejidad; es decir, se constituyen relacionando eventos que desaparecen necesariamente de inmediato. Todos estos sistemas experimentan un estado de inquietud permanente, endógenamente inducido, y deben reducir el espectro de todo lo que para ellos sucede «simultáneamente», ya que no pueden influir sobre ello. Por eso, todos ellos desarrollan posibilidades de observarse a sí mismos dentro de horizontes temporales; esto es, distinguen su operación actual, coeva del mundo, en cuanto «presente», del pasado y del futuro. En este sentido, el sistema económico no presenta ninguna tendencia sustancialmente divergente del resto de la realidad conocida. A este respecto, podemos obtener orientaciones para análisis sociológicos ulteriores de las conexiones entre: 1) la cuantificación del esquema diferencial de elaboración de la información, 2) la especificación de los elementos últimos tomando como tipo básico el pago y 3) la absorción del riesgo mediante estructuras a ello referidas. Y hay que recalcar que el logro de una mejor comprensión tiene que ser referido a la *conexión* entre estas variables y a la limitación inmanente de la variabilidad del sistema global resultante de la misma. Solo así podemos realizar un análisis en términos de la teoría de sistemas.

IV

Una tesis familiar para la teoría de sistemas es que los sistemas complejos han de crear inestabilidades para poder atender los problemas derivados del mantenimiento de una complejidad ordenada en un entorno que es más complejo y menos ordenado. A esta afirmación también se le puede dar la vuelta: las inestabilidades solo pueden ser conservadas y protegidas de la rigidez cuando existe un entorno suficientemente complejo, capaz de producir informaciones sorprendentes, que el sistema digiere utilizando su propia complejidad —en nuestro caso, mediante la variación de los precios[14]—. Estos planteamientos nos conducen a la cuestión de cómo puede determinarse la complejidad de un entorno del sistema económico de forma aunable con la variabilidad de los precios, y si un sistema econó-

[14] Véase, por ejemplo, Prigogine (1979: en especial, 158 y s.).

mico con precios variables puede, por ejemplo, asimilar simplificaciones consistentes en que *un* recurso (el petróleo) y *un* motivo (ir en coche) tomen una posición fatalmente dominante que influya en los precios y, con ello, en las ventas de otros bienes.

No estamos lo suficientemente preparados para darle a esta pregunta una respuesta que vaya más allá de expresar oscuros presagios. Podemos, no obstante, analizar aún con algo más de precisión el problema de la inestabilidad del sistema económico vinculada a los precios, y de este modo abrir perspectivas teóricas con las que proseguir las indagaciones. Esto es lo que haremos ahora, al responder a la pregunta de cómo pueden determinarse y controlarse los límites de la inestabilidad, es decir, los límites de variación de los precios.

El modelo tradicional para la solución de este problema se encuentra en la *teoría del precio justo*. Esta teoría no debía excluir sin más las oscilaciones de los precios, sino más bien determinados motivos para la fijación de los mismos, sobre todo el egoísmo y el ánimo de lucro, y ello en una medida que iba más allá de lo que parecía indispensable para alcanzar un sustento conforme al rango. Por lo tanto, desde un punto de vista sociológico, la semántica del «precio justo» estaba relacionada con normas morales y, de este modo, con el sistema de la sociedad en su conjunto; es decir, con las condiciones generales de la convivencia humana y, en especial, con las de la estratificación. Se dirigía contra un ánimo de lucro *puramente individual* que buscase aprovechar *todas* las posibilidades que se presentan. Por consiguiente, la semántica del «precio justo» habrá que leerla con el trasfondo de la diferencia entre bien común (que procura a cada individuo su derecho) y egoísmo.

Como es natural, ya el «precio justo» fue visto como un precio variable. El problema no era impedir la adaptación a situaciones cambiantes, sino la explotación injustificada de oportunidades por el puro ánimo de lucro. La primera alternativa que se propuso fue la de regular el precio directamente o el mercado. Esto condujo a establecer precios tasados, ayudándose de una teoría de la formación correcta de precios, o a concentrarse en el devenir del mercado y su vigilancia. Ambas variantes encontrarán a finales de la Edad Media (y más adelante) sus defensores. Pero las regulaciones de precios fracasaron en la práctica con el comercio a larga distancia y por los intereses financieros de los poderes políticos y de la Iglesia[15].

El colapso de la teoría del precio justo se confirmó, como tarde, en el siglo XVI. Particularmente en Inglaterra, se empezó a ver el afán de lucro como la *naturaleza* del ser humano, de forma que toda limitación —por entonces sobre todo mediante medidas políticas— podía ser descrita como antinatural y, por lo tanto, ineficaz[16]. La *diferencia* que ya se perfilaba entre economía y política, cubierta por las experiencias cotidianas,

[15] Para ello y los desarrollos posteriores de una semántica de las relaciones económicas en el ámbito del imperio alemán, conducentes al Estado territorial, véase Krauth (1982).

[16] Véanse las indicaciones de Chalk (1951: 332-347).

condujo a la legitimación de la conducta *asocial*. Dicho de otro modo: la diferenciación creciente entre economía y política, debida en buena medida al comercio internacional[17], acarreó la acentuación de la diferencia entre individuo y sociedad. Las limitaciones societales y morales (que valen para los seres humanos en cuanto que seres humanos) pierden plausibilidad y capacidad de hacerse operativas. Los sistemas funcionales ganan en autonomía y se hacen más complejos, por lo que necesitan una mayor inestabilidad y deben asumir ellos mismos la responsabilidad por sus controles[18].

En el nuevo tiempo histórico, se dispondrá de dos vías de solución, que tienen un principio en común: *el dejar los controles de la inestabilidad en manos de inestabilidades de otro tipo*. La primera solución consiste en confiar el control de la fluctuación de los precios a los costes del dinero. El encarecimiento del crédito limitará el ascenso de los precios. Las limitaciones de inestabilidad son reguladas, entonces, por el propio sistema económico; o sea, mediante inestabilidades situadas en un nivel superior de reflexividad: mediante el precio asignado no a las mercancías sino al dinero mismo[19]. La otra solución se cifra en el recurso a las inestabilidades de otro sistema funcional; recurriendo a las decisiones colectivamente vinculantes tomadas en el sistema político —por ejemplo, en forma de política jurídica, política monetaria y políticas estructurales, o también creando organizaciones reguladoras o administrativas.

Las decisiones colectivamente vinculantes pueden variar en función del caso, y una vez tomadas pueden ser revisadas. Obligan solo en tanto en cuanto no se cambian. En tanto que decisiones, son eventos, como los pagos en el sistema económico. El sistema político, como el económico, se diferencia sobre la base de elementos inestables. En un caso, se tratará de pagos; en el otro, de decisiones colectivamente vinculantes. En ambos casos hay orientaciones relativas a la inestabilidad, así como grados de reflexividad; es decir, precios para el dinero o decisiones sobre las premisas decisorias.

Desde la perspectiva de la teoría de sistemas, la relación entre economía y política se caracteriza, pues, por diferencias condicionadas funcionalmente y por los paralelismos en la constitución del sistema, en especial por sus respectivas inestabilidades. Esto hace posible emplear la variabilidad política para controlar la variabilidad económica, si bien solo dentro de los límites establecidos por la posibilidad de influir sobre los procesos económicos mediante decisiones colectivamente vinculantes (en el sistema político, por ejemplo, no se puede decidir, simplemente, ¡debe irnos bien económicamente!).

17 Véase Wallerstein (1974).

18 Para el contexto teórico-social y de la sociología del conocimiento de estas afirmaciones, existen más investigaciones. Véanse Luhmann y Schorr (1979); Luhmann (1980, 1981, 1981b y 1982).

19 Véase para esto, también, Luhmann (1974).

Así pues, para el problema de conservar y controlar la inestabilidad de los precios, hay soluciones tanto «económico-mercantiles» como «políticas». Estas soluciones no se excluyen entre sí necesariamente. Son funcionalmente equivalentes y, sin embargo, pueden ser combinadas, aunque, desde luego, bajo ciertas condiciones, que la etiqueta política «economía social de mercado» contribuye más a enmascarar que a clarificar. Pero lo primero y fundamental para las reflexiones que siguen es la analogía estructural: el intento, en ambos casos, de controlar la inestabilidad por medio de la inestabilidad.

V

Si la tesis de la inestabilidad basal y estructural del sistema económico es correcta, de ella resultan importantes consecuencias para el problema del cálculo intraeconómico. Imaginemos a este sistema económico como entorno de empresas calculadoras. La problemática de la teoría clásica de la empresa era cómo las empresas se las arreglan con un entorno así y alcanzan los mejores resultados posibles. Pero también es posible cambiar de problemática y, manteniendo la referencia sistémica del sistema económico en su conjunto, preguntarnos si la forma de calcular de las empresas es adecuada para producir estructuras económicas que, sobre la base de la inestabilidad, sean a la vez dinámicas y estables. Si, de conformidad con las líneas maestras de la teoría clásica, se concibe la empresa como una máquina trivial —capaz de producir siempre una única solución correcta para cada estado de cosas dado—, entonces la economía (¡que, como conjunto, no puede decidir!) carecería de todo potencial de absorción de incertidumbre. El funcionamiento de tales máquinas triviales depararía un aumento de la inestabilidad basal, en especial cuando estas máquinas se observasen unas a otras. Tan solo cabe suponer que, en una situación tal, se producirían acumulaciones de casualidades, que elevarían la inestabilidad del sistema y, finalmente, desbordarían los límites dentro de los que aún es posible una estabilización dinámica. La actuación de tales máquinas triviales conduciría a que la economía no pudiese alcanzar por sí sola su estabilidad, sino que tendría que hacerlo mediante intervenciones externas. Y, de hecho, el sistema político se ha visto obligado a intervenir con ocasión de fluctuaciones coyunturales, desatendiendo a la teoría clásica.

Entretanto, el marco teórico ha experimentado modificaciones importantes. Por un lado, la aspiración de racionalidad se ha rebajado de lo óptimo a lo realizable, lo que, entre otras cosas, significa que las máquinas no operan de forma trivial, sino que eligen de un modo opaco entre diversas posibilidades permitidas[20]. Por otro lado, en el marco de la teoría macroeconómica, se anuncian al menos dudas acerca de los modelos de

[20] Véase como punto de partida de una amplia discusión, Simon (1957).

equilibrio, y más de uno habla en favor de la tesis contraria: que la estabilidad solo puede alcanzarse mediante un exceso de producción o una producción insuficiente en relación con la demanda[21]; o sea, que o bien los compradores o bien las mercancías han de mantenerse escasos, porque, de otro modo, la escasez no puede manifestarse como factor estable de orientación del sistema[22]. Y, en efecto, la división político-económica del mundo parece seguir exactamente este principio.

Estos cambios en lo que ha de presuponerse como teoría clásica facilitan, en cuestiones importantes, un análisis sociológico. Pero la sociología apenas ha intuido esto, y menos aún lo ha aprovechado[23]. Para conseguirlo, como se ha señalado al principio, la sociología necesita un transformador teórico —un papel que nosotros queremos asignarle a la teoría de sistemas.

VI

El nivel de abstracción en el que nos movemos permite hacer formulaciones interdisciplinares y establecer conexiones con la teoría general de sistemas. En él, además, hay que tomar en consideración aquellos problemas resultantes de que los sistemas sociales sean autorreferenciales. Para los sistemas comunicativos, esto significa que sus operaciones se producen siempre en contextos comunicativos y que el sistema puede referirse a sí mismo en ellas. Bajo tales condiciones estructurales no es posible evitar que las inestabilidades mismas, sus efectos y sus límites influyan en la elección de las comunicaciones o que se conviertan, incluso, en el tema de la comunicación.

Por lo tanto, cabe esperar que un sistema que es de por sí inestable comience a reaccionar a su propia inestabilidad. El sistema es inquietado por su propia inquietud. Las inestabilidades producen desconcierto. Provocan un comportamiento reactivo que ya no se orientan por los precios, sino por las posibilidades de que cambien. Este comportamiento puede consistir en aprovechar especulativamente supuestas oportunidades o en adoptar estrategias preventivas, como, por ejemplo, acumular reservas (de capital o de mercancías) o, también, producir en exceso, por si se produce una eventual recuperación de la demanda, que pueda aprovecharse mediante una oferta mayor, en vez de con un aumento de precios.

Todo esto forma parte del normal manejo de las inestabilidades, y no comporta ninguna dificultad insuperable. La especulación y la búsqueda de la seguridad están también incorporadas a la autorreferencia normal

---

21 Para esto, Kornai (1971).

22 Desde una perspectiva teórica más abstracta, se podría decir también: como «fórmula de contingencia» del sistema. Véanse, para comparar, Luhmann (1977: en especial, 201 y ss.) y Luhmann y Schorr (ibíd.: 58 y ss.).

23 Esto vale, incluso, para las relaciones entre formas de organización y eficacia decisoria, lo que, a la vista de una muy fluida investigación organizativo-sociológica, resulta especialmente sorprendente. Especialmente para esto: Luhmann (1981a: 335-389).

del sistema y, dentro de sus límites, son convertidas en esperables. Partiendo de aquí, se llega a una especie de teoría evolutiva que investiga el comportamiento de las empresas en un entorno inestable. La complejidad universal, inabarcable, del entorno exterior de la economía es procesada por esta en forma de precios inestables, de modo que las diferentes empresas han de guiarse por este entorno ya preparado, desde dentro, por el sistema económico —con más o menos éxito y, desde luego, sin garantizar posibilidades de decidir racionalmente[24]—. La selección evolutiva de empresas eficientes solo es posible sobre la base de la inestabilidad producida por la propia economía y de la imposibilidad de tomar decisiones racionalmente seguras. Las estrategias de decisión adoptadas bajo estas condiciones no pueden deducirse de una teoría racionalista de la decisión. Han de ser investigadas empíricamente y dependen, seguramente, de aquellas formas con las que el sistema económico reproduce y limita su inestabilidad a nivel de los pagos y los precios.

Con ello, no obstante, tan solo nos situamos ante una nueva cuestión: si el entorno intraeconómico de la empresa es lo bastante estable como para que existan posibilidades de aprender y probar su eficacia, y si la influencia de las empresas sobre su entorno es lo suficientemente reducida como para evitar procesos circulares de retroalimentación positiva. Si no se cumplen ambas premisas, habrá que contar con que, a nivel empresarial, la evolución intraeconómica premiará los éxitos que socavan sus propias premisas. En todo caso, bajo las condiciones de la economía de mercado, la inestabilidad de los precios tampoco es, por sí sola, una garantía suficiente de estabilidad.

En estas consideraciones ha de incluirse ahora, además, que las inestabilidades de los precios, a su vez, son contenidas por inestabilidades, o que, al menos, eso es lo que se intenta. También en este plano de las inestabilidades reflexivas toparemos con los procesos autorreferenciales del sistema. En el sistema económico, uno se orienta también por la inestabilidad de los costes del dinero y la inestabilidad de las decisiones políticas. Precisamente porque con ambos tipos de eventos inestables *se reacciona* al hecho de la evolución de los precios y a la evolución de la economía de ella dependiente, *no cabe confianza alguna*. Justo porque, como correctivos, deben entrar al quite e impedir que inflación y deflación alcancen valores extremos, no proporcionan puntos de referencia sólidos, sino que fluctúan en consonancia con la evolución de la economía misma. Por otra parte, la duplicación de los medios de control, repartidos entre economía y política, significa que la absorción de esta inseguridad reflexivamente acrecentada puede ser distribuida entre dos sistemas funcionales, lo que representa un cierto alivio. Las decisiones colectivamente vinculantes del sistema político retan a la influencia política, mientras que el precio del

24 Véase a este respecto la idea, aún en esbozo, de una teoría de la evolución interna de la economía; por ejemplo, Nelson y Winter (1973).

dinero, como tal, se incrusta en el cálculo económico, y desde allí presiona —se desiste del endeudamiento y las inversiones si el dinero es demasiado caro—. Ambas formas de reacción producen hechos que, de nuevo, pueden ser reabsorbidos recurriendo a procesos básicos inestables.

Resulta difícil decir (y en una aproximación puramente teorética apenas si es discernible) dónde están los límites de tolerancia de la inestabilidad en este tipo de sistemas. No se vislumbran estructuras capaces de impedir con seguridad una acumulación fatal de inestabilidades. En el caso límite, esto conduciría a un colapso de la confianza en el dinero, a un repliegue de los horizontes temporales del sistema económico hacia el presente y, con ello, a la renuncia a las disposiciones específicamente económicas que buscan asegurar la satisfacción de necesidades futuras. El resultado sería la *repolitización de la economía*, con todos los problemas de sobrecarga del sistema político con tareas que no pueden resolverse políticamente. Esto solo puede evitarse aprovechando las oportunidades que proporciona la propia inestabilidad y aferrándose a estructuras que, justo, encierran esta posibilidad: la propiedad descentralizada, la constitución jurídico-estatal y democrática de la política y un sistema bancario que no pueda manipularse directamente desde la política. Ahora bien, estos tres factores se incluyen aquí con el estatus de variables, no como absolutos. O sea, que pueden realizarse en mayor o menor medida. Y esto significa también que la desaparición de uno de los factores —como la completa estatalización del sistema bancario— conllevará una carga mayor para los otros —por ejemplo, haciendo más difícil el funcionamiento democrático de la política.

VII

Dentro de los sistemas complejos, la orientación de los eventos y procesos basales por el sistema tiene que ser facilitada por una *autodescripción* del sistema. Dado que el sistema mismo, en toda su complejidad, es opaco, estas autodescripciones nunca pueden ser reproducciones completas del sistema. Antes bien, la elaboración de autodescripciones exige realizar simplificaciones notables y muy selectivas. Estas simplificaciones cobrarán realidad muy rápidamente, en la medida que el sistema reaccione a ellas. En la bibliografía cibernética nos encontramos, a este respecto, con el concepto de «modelo»[25], que nosotros, sin embargo, no adoptaremos, porque sobredimensiona los componentes estáticos de los puntos de referencia de las orientaciones autorreferenciales.

Las autodescripciones del sistema económico están basadas sobre informaciones relativas a los precios, lo que no es casual. Los precios ofrecen el mejor punto de partida porque, por un lado, dan cuenta del carácter temporal de los elementos basales (pagos) y, por otro, y relacionado con ello, representan también una mezcla de estabilidad e inestabilidad,

25 Véanse Conant y Ashby (1970); Le Moigne (1977).

capaz de generar expectativas y comunicación. Así se evita el peligro de describir un sistema dinámico solo mediante sus estructuras relativamente estables y asignar a los problemas de la dinámica autónoma un papel subordinado, más bien molesto, desestabilizador y que precisa reajustes.

Las autodescripciones, por consiguiente, representan un sistema que no consiste de sustancias sino solo de eventos, así como las estructuras de expectativas referidas a ellos, que sin duda van más allá del evento individual, pero, a su vez, están instaladas de forma inestable, es decir, variable. Mediante los precios, por tanto, podrá elaborarse una autodescripción en la que se refleje que y cómo el sistema reacciona a sí mismo con una sensibilidad autoproducida. A ello se añaden las ventajas que reportan la representación cuantitativa y la posibilidad de agregar las informaciones. De esta forma, y de modo más o menos complicado, puede calcularse la eficacia de un sistema y observarla en una comparación temporal; es decir, para todos los sistemas que están diferenciados bajo un prisma económico: para empresas individuales, para consorcios, para economías nacionales y para el sistema económico general de la sociedad mundial.

No cabe duda de que también hay otras posibilidades más literarias de describir los sistemas económicos. Se los puede definir como capitalistas o socialistas, como industriales, partir del *homo oeconomicus* o de características de rol, como el afán de lucro o similares. Estas son, no obstante, descripciones externas, que apenas pueden cobrar significado para los procesos comunicativos del sistema económico. Si se ha de llegar a las autodescripciones en sentido estricto —es decir, si se ha de llegar a las descripciones que el sistema descrito utiliza y resalta en sus propios procesos comunicativos— no habrá más alternativa (en todo caso, ninguna igual de eficaz) que aquella que parte de los datos de los precios.

Si es correcto esto, así como también que las autodescripciones son simplificaciones muy selectivas, el resultando tendrá un significado de gran alcance. La adhesión al lenguaje de los precios carece de la elasticidad que caracteriza al lenguaje coloquial. También conoce los mecanismos reflexivos, en forma de asignación de precio al dinero prestado. También sabe de estructuras y limitaciones circulares de las posibilidades que resultan de ello. Así como solo se pueden formular preguntas a un lenguaje en el propio lenguaje, los esfuerzos para informarse sobre precios, y más aún los exigidos para agregar datos sobre precios, también requerirán dinero. A ello se añade, en ambos casos, una considerable necesidad de tiempo, lo que puede redundar en que de ningún modo se lleve a cabo el intento o en que, si se intenta, sus resultados sean producidos demasiado tarde. Los problemas típicos del lenguaje se presentan agravados en los lenguajes especializados, lo que limita más aún la utilidad de la autodescripción. Pero si no hay otras posibilidades, o no las hay mejores, porque puedan guardar correspondencia con la diferenciación del sistema económico, solo queda la posibilidad de emprender la tarea con más conciencia crítica.

Pero lo que más llama la atención es que las autodescripciones de este tipo no proporcionan información directa sobre la relación entre sistema y entorno. Si bien una subida de precios debería informar de escaseces (de recursos y/o de motivación para el trabajo), estas son producidas y manipuladas, en realidad, en el sistema mismo; e incluso si esto no fuera así, o solo lo fuera en pequeña medida, las autodescripciones basadas en los precios no serían adecuadas para introducir la diferencia sistema/entorno en el sistema mismo. Así pues, si hubiera algo como una creciente escasez de motivación laboral, ¡no podría comprobarse en los salarios y sueldos! Y si se quisiera estar prontamente preparado para enfrentarse a los problemas ecológicos derivados de la sociedad moderna, ¡no podría hacerse mediante los precios! Como conclusión deberíamos quedarnos, pues, con que la sociedad no es informada por la economía de los problemas ecológicos que ella misma provoca; y que para ello tampoco puede pedir consejo a la autodescripción de la economía (a sus balances, a su producto interior bruto); porque la eficacia de estas autodescripciones descansa, precisamente, sobre la desconexión de la diferencia sistema/entorno. Aunque también la autodescripción de la economía da cuenta de la unidad del sistema como diferencia, no lo hace en términos de la diferencia sistema/entorno, sino como diferencia relativa a un guarismo: como ni más ni menos.

VIII

Un sistema económico diferenciado puede ser juzgado en relación con el *mantenimiento de su autorreproducción*. Su inestabilidad basal, entonces, es algo que, por un lado, hay que reproducir contra todo deseo de seguridad y previsibilidad y, por otro, el propio mecanismo de reproducción. El sistema es, en este sentido, un sistema autopoiético. Pese a toda su dependencia del entorno, solo él mismo puede producir los elementos de los que consiste. No obstante, este punto de vista es incompleto, pues toma en consideración la relación entre entorno y sistema solo en una dirección, a saber, solo como reducción de complejidad. El entorno es excesivamente complejo. El sistema solo puede alcanzar una complejidad propia y adecuada a ello temporalizando sus elementos; es decir, solo a través de su propia inestabilidad, que, entonces, ha de ser a su vez desproblematizada mediante disposiciones suplementarias. Hasta aquí, todo correcto. Pero también merece atención la reflexión opuesta: ¿cómo repercute un sistema así en su entorno? Y ¿ha de contarse con que un sistema así transforme esencialmente su entorno o incluso socave los presupuestos ambientales de los que él mismo depende?

Este planteamiento gana precisión en el marco de una teoría que concibe los sistemas sociales como sistemas de comunicación y entiende todo el resto, en especial las condiciones ecológicas y los estados mentales de los seres humanos, recursos y motivos, como entorno de los sistemas sociales. Si se toma en consideración, además, que el sistema económico no

es idéntico al sistema de la sociedad, sino que se diferencia como sistema funcional con autonomía propia (autorreferencial) en la sociedad, hay que distinguir dos tipos de entorno del sistema económico: el *entorno intrasocietal,* en el sentido de la comunicación no económica (por ejemplo, de tipo familiar, religiosa, educativa, económica o política), y el *entorno de la sociedad misma,* es decir, todo lo que no es comunicación. Ambos entornos se estructuran de forma diferente y, en virtud de estas distintas diferenciaciones, originan interdependencias muy diferentes. Así, la diferencia (e interdependencia) entre la vida familiar y la política será una diferenciación intrasocietal en el entorno del sistema económico; la diferencia (y la interdependencia) de recursos y necesidades o motivos, una diferenciación ecológica (en sentido muy amplio) en el entorno del sistema económico y, también, de la sociedad.

Hace ya mucho, en especial desde el siglo XIX, que se había ventilado la sospecha de que una economía coordinada mediante la cuantificación y la inestabilidad podía arruinar a los seres humanos y a su cultura, y no precisamente por su fracaso, sino por su éxito. La Revolución Francesa y la desestabilización de la política parecen haber sido una consecuencia de la creciente prosperidad económicas; la explotación de los trabajadores y la comercialización de la cultura se dan a partir de la victoria del modo de producción capitalista. Las teorías conservadoras y revolucionarias aplican sus planteamientos de forma muy parecida; parecida también en tanto en cuanto tienden a realizar una tematización solo parcial, y por ello ideológica. En la perspectiva teórico-sistémica se presenta el mismo planteamiento de forma mucho más compleja, lo que significa, y no por último, que serán más difíciles los enunciados tendenciales y los juicios globales sobre la sociedad moderna, ampliamente determinada por la economía.

De este haz de perspectivas parciales afines se podía entresacar, por ejemplo, el *planteamiento «político-económico»,* que habría de interesarse por los problemas que le genera a la política la autodesestabilización de la economía. Dado que la política posee sus propios sensores y ha de sostener su propio no-poder-ignorar *(Nichtignorierenkönnen),* los efectos de las fluctuaciones económicas son también políticamente relevantes, aunque se expresen en sí en el lenguaje de los precios. La actividad cotidiana resultante será un continuo ir y venir entre los datos y las esperanzas. La orientación diaria responde a la esperanza de poder influir favorablemente en la economía mediante decisiones colectivamente vinculantes; una esperanza que, seguramente, no carece de base en la realidad, pues las decisiones colectivamente vinculantes, en efecto, pueden originar hechos que limiten la fluctuación de los precios. Pero la problemática estructural para el sistema político tiene una profundidad muy distinta. Radica en un problema de compatibilidad; a saber: en la cuestión de si y cómo son compatibles las inestabilidades económicas —cuyos efectos, además, pueden acumularse de formas imprevisibles— con un esquema político de oposición institucionalizada y cambio pacífico. No se puede negar el peli-

gro de que se produzca un cambio político a causa del devenir económico (ni tampoco que este último lo obstaculice, cuando es positivo), a pesar de que el desenvolvimiento de la economía de ningún modo puede ser gobernado por la política, ni esta ser responsabilizada de él.

Por mucho que las cuestiones político-económicas estén actualmente en primer plano, solo representan una parte de la constelación total. En muchas otras relaciones intersistémicas hay problemas parecidos. Así, en conexión con la relación entre sistema económico y sistema educativo, podemos preguntarnos por la sostenibilidad del objetivo pedagógico de una educación lo más extensa y valiosa posible para la mayor población posible, si, debido a la fluctuación de las oportunidades económicas, se anuncia un futuro incierto, mientras que, a la vez, el sistema político, movido por objetivos igualitarios, provoca un encauzamiento ocupacional cada vez más correlacionado con la estratificación. El sistema educativo debe contar con que, en tales circunstancias, habrá un alto nivel de abandono escolar, que afectará a quienes prefieran una ganancia inmediata, lo que significará, para el plan de formación a largo plazo, carreras formativas interrumpidas y, por ello, apenas útiles.

A estos ejemplos relativos a las relaciones ambientales intrasocietales del sistema económico hay que añadir el análisis de las relaciones del sistema económico con el entorno externo a la sociedad. ¡Estamos hablando, simplificando mucho, de *recursos* y *motivos*! El sistema económico se rige por la utilización de recursos y motivos —¡motivos para trabajar y para consumir!— según el lenguaje propio de los precios exclusivamente. La comunicación económica puede producirse solo en este lenguaje, y solo en él puede reproducirse la inestabilidad que necesita. Pero una comunicación sistematizada de este modo influirá sobre los recursos y los motivos. Como es sabido, sobreexplota los recursos no renovables; es decir, los explota muy rápido. También influye en la reproducción psíquica de los motivos, sobre todo aumentando el nivel de exigencia y desposeyendo al trabajo de sentido. Con ello, el sistema económico transforma el entorno del que depende; esto es, no solo el suyo propio sino también el de la sociedad. Se originan así hechos que, a su vez, pueden influir en la evolución de los precios, sin que quepa suponer que esta forma de reacción vaya a desproblematizar los hechos mismos. Esto vale en especial para el problema de los recursos no renovables. La última gota de petróleo podrá ser vendida en una subasta por algún precio, pero después ya no quedará más petróleo.

No solo para este caso, sino para todas las relaciones sistema/entorno nos encontramos, pues, con la cuestión de si, cómo y con qué consecuencias puede el sistema económico reintroducir en su propia comunicación los impactos sobre su entorno. En principio, esto es posible sobre la base de la inestabilidad de los precios, ¡pero solo precisamente así! Por eso, hay que contar con que el éxito económico tenderá a producir una escasez creciente y precios más altos, sin que, de esta forma, se puedan resolver de forma satisfactoria los problemas que surjan.

Así pues, el sistema monetario y sus precios pueden ser caracterizados, por un lado, como adquisiciones evolutivas apenas reversibles, ya que, en virtud de la complejidad que han permitido alcanzar a la sociedad, son casi inamovibles. Y no se atisba nada capaz de reproducir con similar eficacia las necesarias inestabilidades. Como puede observarse hoy en las economías socialistas, las decisiones políticas son, en el mejor de los casos, un sucedáneo problemático.

Por otra parte, como es cada vez más evidente, justo esta ventaja técnica está preñada de consecuencias. Los precios no proporcionan información suficiente sobre el entorno, en especial cuando sus impactos sobre la demanda y la producción tocan tangencialmente interdependencias existentes en el entorno y, en virtud de los efectos subsiguientes, acabarán repercutiendo, a largo plazo, sobre el sistema que los provoca. La contradicción no podrá resolverse teóricamente. En todo caso, lo que sí podemos preguntarnos es qué podría ocurrir si el sistema de la sociedad estuviera atento a ella y la incorporase como «teoría» a su autodescripción.

La semántica moderna que ha escoltado y reconocido el desarrollo de la diferenciación funcional de la sociedad ha tendido a tomar por racionales los éxitos funcionales; una tendencia que, a pesar del escepticismo que ha suscitado siempre, es comprensible. Dicha tendencia no ha hecho más que reiterarse y confirmarse en el plano de la racionalidad de la acción a través del esquema fines-medios. Una política eficiente, el logro económico, el creciente conocimiento científico del mundo, la formación, etc., se han considerado, por eso, racionales. Muchas de las experiencias relacionadas con las diferenciaciones sistema/ambiente, o sea, con su exitosa realización, obligan a revisar este juicio. Los sistemas capaces de disponer de su entorno, lo son de disponer también de sí mismos. Para ello, tienen que desarrollar formas de reflexión que reintroduzcan la diferencia entre sistema y entorno en su autodescripción, pues, de lo contrario, dependerán de sí mismos de manera incontrolable. El título de racionalidad ha de ser reservado para esta reintroducción de la diferencia en la identidad, si es que quieren mantenerse las elevadas aspiraciones que la tradición asociaba a él. Pero, entonces, se nos plantea una nueva cuestión, que habría de reemplazar las problemáticas decimonónicas y toda la crítica revolucionaria o humanista del «capitalismo»; a saber: *¿podrá el lenguaje de los precios alcanzar en algún momento la racionalidad y, en caso de poder, cómo?*

IX

Es bastante fácil hacer una *crítica de los precios*, y precisamente por ello el lenguaje de los precios ha esquivado la crítica. Los precios parecen siempre demasiado altos o demasiado bajos, dependiendo de a qué deseos sean referidos. La inestabilidad de los precios reproducirá la crítica como estado permanente. El salario propio es demasiado bajo, comparado con los

rendimientos e intereses propios; pero, a la vez, nos asombramos de que ciertas mercancías ya no se puedan producir en Alemania porque los salarios son demasiado altos. Este tipo de crítica está tan instalada en el mecanismo del precio, que excluye el agradecimiento por el acuerdo de un precio determinado, así como, por ello, también los compromisos morales como consecuencia de los negocios. También en esto es fácil reconocer cómo el mecanismo monetario diferencia a la economía.

Cuanto más aparentemente intensa es la crítica de los precios, tanto más dificulta la crítica de su mecanismo como tal. Puede temerse que el ser humano pierda algo de su esencia o que se le arrebaten oportunidades de autorrealización si paga o trabaja por dinero. Con ello, además, la crítica no hace más que desviarse hacia los terrenos del humanismo, cuya esponjosidad facilita la filtración. En apariencia, esta crítica tampoco ha sido tomada en serio, pues nadie amonesta a las mujeres por intentar conseguir el reconocimiento del trabajo doméstico como trabajo a remunerar. La plausibilidad y fuerza sugestiva que comparten la crítica económica y la humanista parecen descaminarla del acceso a una crítica estructural del mecanismo de los precios.

El mecanismo monetario se ha visto acompañado por una cierta extrañeza ya desde su expansión a finales de la Edad Media[26]. Al intento de someterlo a límites de orden teológico le seguirán, en la primera mitad del siglo XVIII, los tratamientos fundamentados en la teoría moral[27]. En el siglo XIX nos encontramos con un neohumanismo que se lamenta de la alienación y se propone en forma de mala conciencia a una sociedad orientada primariamente por la economía. Para efectuar la auténtica crítica de la economía se dispone ahora de una teoría «científico-económica», específicamente especializada en la tarea, pero que, como teoría del sistema en el sistema, solo puede intentar mejorar el rendimiento de la economía y su distribución[28]. El propósito de criticar al dinero como tal se manifiesta demasiado ambicioso, pues nadie busca realmente volver a formas arcaicas de organización social. Además, el descontento con los precios actuales no es suficiente.

Una teoría sociológica no querrá ser ni excesivamente crítica, porque entonces no puede vislumbrar alternativas, ni escasamente crítica, porque entonces renunciaría a esclarecer las bases estructurales de la sociedad en la que vivimos. La solución tal vez resida en deshacerse de una

26 Véase, a modo de concisa vista de conjunto, Weber (1979).

27 Resulta sintomático que esto ocurra preferentemente en forma de tesis escandalosas y de justificaciones paradójicas. Así, como ejemplo más conocido, está Mandeville (1924 [1714]), que también revela el contexto de discusión de la época (véanse, XCIV y ss.). La verdadera literatura filosófico-moral de aquella época tiene una relación demasiado positiva con la moral y entra muy rara vez en tales cuestiones.

28 El ámbito de referencia intraeconómico de la teoría se puede desgranar fácilmente de que, cuando se habla de «política de precios», la referencia es la imposibilidad de la competencia perfecta. En la competencia perfecta solo podría haber presión adaptativa y errores, pero en ningún caso política de precios.

crítica genérica del dinero y, en su lugar, reparar en la forma en que los pagos con dinero se hacen esperables, o sea, en los precios. Esto no solo permitiría comparar estructural y funcionalmente los precios con las formas correspondientes en otros ámbitos funcionales —por ejemplo, con formas jurídicas o con formas cognitivas (conceptos)—, sino que también permitiría investigar qué efectos tiene sobre los entornos del sistema la elección de esta forma y su inestabilidad. Como ya se ha señalado, los precios han de compensar la pérdida de información ligada a todos los actos de pago y que es el soporte de su eficacia técnica. Incluso si no se quiere poner esto en cuestión, podría reflexionarse si no deberían existir posibilidades de reunir las informaciones perdidas, para, mediante ellas, poder observar las repercusiones de la orientación por los precios. Solo si esto se lograse y por mediación suya se pudiera repercutir sobre los precios, estaríamos en condiciones de defender la certificación de racionalidad del sistema económico. De no ser así, seguiríamos sorprendiéndonos de que puedan caer los precios de un petróleo cada vez más escaso; o que, en virtud de una orientación por los precios, podamos ver que se destruyen alimentos mientras sigue habiendo hambre; o que, a pesar del rápido crecimiento de la población total, aumenten los precios del trabajo. Lo que es más escaso es, a veces, más barato, y aquello de lo que disponemos en abundancia, más caro. Como sucede con los espejos invertidos, el mecanismo de los precios puede distraer de las escaseces reales y aparentar escaseces donde no las hay, pero tampoco esto es tan seguro como para que, como el ojo, se pueda uno conformar con una simple inversión en sentido contrario.

La explicación de ello se encuentra en la teoría esbozada anteriormente. Los precios sirven al procesamiento de la autorreferencia del sistema económico, que es una condición para que este sistema se diferencie externamente y, en virtud de ello, sea eficaz.

No cabe esperar que con el mismo instrumento se suministren también informaciones suficientes sobre el entorno de este sistema, sobre los recursos y los motivos. Mediante datos obtenidos vía precios no pueden controlarse las repercusiones de la economía sobre su entorno, tanto intrasocietal como extrasocietal. Precios y datos dependientes de los precios no sirven, por eso, como fundamento para juzgar la *racionalidad* de la economía, siempre y cuando se pueda entender por racionalidad la reproducción de la diferencia sistema/entorno dentro del sistema.

Bibliografía

Blauberg, J. V., Sadovsky, V. N. y Yudin, E. G. (1977). *Systems Theory: Philosophical and Methodological Problems*. Moscow: Progress Publishers.

Chalk, Alfred F. (1951). «Natural Law and the Rise of Economic Individualism in England». *Journal of Political Economy*, 59 (4): 332-347.

Dupuy, Jean-Pierre (1977). «Autonomie de l'homme et stabilité de la société». *Economie appliquée*, 30: 85-111.

Holland, Ray (1978). *Self in Social Context*. New York: St. Martin's Press.

Kornai, János (1971). *Anti-Equilibrium: On Economic Systems Theory and the Tasks of Research*. Amsterdam: North Holland Publishing Co.

Krauth, Wolf-Hagen (1982). *Marckht-Ordnung — Oeconomia — Lands-Würthschaft: Studien zur wirtschaftlichen Semantik in Deutschland zwischen dem 13. Und 17. Jahrhundert*. Berlin: Freie Universität Berlin [tesis].

Le Moigne, Jean-Louis (1977). *La théorie du système général: théorie de la modélisation*. Paris: PUF.

Löffgren, Lars (1979). «Unfoldment of Self-reference in Logic and Computer Science». En: Jensen, Finn V., Mayoh, Brian H. y Möller, Karen K. (eds.). *Proceedings of the 5th Scandinavian Logic Symposium* (pp. 205-229). Aalborg: Aalborg University Press.

Luhmann, Niklas (1974). «Reflexive Mechanismen». En: *Soziologische Aufklärung*. Vol. 1. 4ª ed. (pp. 92-112). Opladen: Westdeutscher Verlag.

Luhmann, Niklas (1977). *Funktion der Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Luhmann, Niklas (1980). *Gesellschaftsstruktur und Semantik*. Vol. 1. Frankfurt: Suhrkamp.

Luhmann, Niklas (1981). *Gesellschaftsstruktur und Semantik*. Vol. 2. Frankfurt: Suhrkamp.

Luhmann, Niklas (1981a). *Organisation und Entscheidung*. En: *Soziologische Aufklärung*. Vol. 3. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Luhmann, Niklas (1982). *Liebe als Passion: Zur Codierung von Intimität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Luhmann, Niklas (1981b.). «Ausdifferenzierung von Erkenntnisgewinn: Zur Genese von Wissenschaft». En: Stehr, Nico y Meja, Volker (eds.). *Wissenssoziologie*. Sonderheft 22 (1980) de la *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* (pp. 101-139). Opladen: Westdeutscher Verlag.

Luhmann, N. y Schorr, Karl E. (1979). *Reflexionsprobleme im Erziehungssystem*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Mandeville, Bernard (1924 [1714]). *The Fable of the Bees: or Private Vices, Public Benefits*. Citado a partir de la edición de F. B. Kaye. Oxford: Oxford University Press.

Maturana, Humberto R. y Varela, Francisco J. (1981). *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*. Dordrecht: Reidel.

Morin, Edgar (1977). *La Méthode*. Vol. 1. Paris: Seuil.

Nelson, Richard R. y Winter, Sidney (1973). «Toward an Evolutionary Theory of Economic Capabilities». *American Economic Review*, 63: 440-449.

Prigogine, Ilya (1979). *Vom Sein zum Werden: Zeit und Komplexität in den Naturwissenschaften*. München: Piper.

Simon, Herbert A. (1957). *Models of Man, Social and Rational: Mathematical Essays on Rational Human Behavior in a Social Setting*. New York: Wiley.

Wallerstein, Immanuel (1974). *The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World Economy in the Sixteenth Century*. New York: Academic Press.

Weber, Wilhelm (1979). «Geld, Glaube, Gesellschaft». En: *Vorträge der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften* G 239. Opladen.

Zeleny, Milan (ed.) (1981). *Autopoiesis: A Theory of Living Organizations*. New York: North Holland.

4

El sistema social familia

I

Si se quiere describir la familia como un sistema social[1], será preciso asumir una serie de disposiciones teóricas que, de partida, no serán evidentes para todos. En la experiencia cotidiana de las familias y con familias, llama la atención el alto grado de orientación personal. Los miembros de una familia se conocen personalmente entre sí, y por lo general mucho mejor de lo que conocen a otros que no forman parte de ella. Por eso, si se entiende por sistema un dispositivo más bien impersonal, será difícil comprender la razón por la que las familias pueden ser consideradas sistemas sociales. Podría hacerse la concesión de concebir «analíticamente» el concepto de sistema, pero entonces se presentaría el problema de cómo debe ser aplicado a las familias, dado que estas no son un sistema.

Frente a estas dudas, en este texto se sostendrá que las familias se forman como sistemas sociales y que la moderna teoría de sistemas está perfectamente capacitada para abordar el caso de los sistemas caracterizados por un alto grado de orientación personal.

Un segundo problema deriva de que resulta muy sugestivo considerar que las familias consisten de personas. Ahora bien, ¿qué quiere decir eso?

---

1 Le agradezco a Hartmann Tyrell las numerosas sugerencias con este propósito y la minuciosa discusión del presente manuscrito.

¿Quiere decir que la totalidad de los procesos vitales de los miembros, incluido el intercambio molecular en sus células, son procesos parciales del sistema de las familias? ¿O que al menos todo el pensamiento consciente que se produce actualmente en las cabezas de los miembros (aunque estén sentados en el tranvía) es un proceso sistémico de la familia? Ciertamente, si un miembro de la familia se tiñe el pelo puede causar sensación en la familia, pero no sería realista suponer que a los miembros de la familia esto les llama la atención porque la familia se ha teñido.

Este problema lo tomamos en consideración distinguiendo de forma estricta entre una realidad bioquímica, una psíquica y una comunicativa, y suponiendo que en cada uno de estos niveles de realidad se constituyen diferentes sistemas autopoiéticos, que están clausurados los unos para los otros[2]. En lo que sigue, por tanto, se hablará del sistema familia solo en un nivel comunicativo. El sistema social familia consiste única y exclusivamente de comunicaciones, y, por lo tanto, no de seres humanos ni de «relaciones» entre ellos[3]. Por lo demás, solo así podrá verse la familia como un sistema autopoiético, formado por elementos autoproducidos, pero no por otros sistemas autopoiéticos.

Si se parte de esto, entonces hay que hacer frente al problema de qué es lo que constituye la particularidad del sistema de comunicación familia (como caso individual o como tipo) en comparación con otros sistemas sociales. En relación con esto, no se podrá eludir por más tiempo una especificación histórica y una relativización. Las familias están entre las instituciones más antiguas de la sociedad. Como sistemas de comunicación son siempre también realización de la sociedad; es decir, no son algo que se pudiera contraponer a la sociedad. Pero esta inclusión significa, precisamente, que la familia varía con las estructuras de la sociedad y, sobre todo, con sus formas de diferenciación. Si después de ello sigue teniendo algún sentido formar un concepto de familia engastado en la historia, es algo que puede dejarse abierto. En cualquier caso, no nos llevaría muy lejos a la hora de entender la familia moderna.

Por lo menos, de esta tesis de la pertenencia de la familia a la sociedad puede derivarse una tendencia sostenida. La familia es un sistema cerrado en la medida en que es un sistema incluido[4]. Su propia clausura no se entiende como «salida» de la sociedad ni como interrupción más o menos amplia del contacto. Lo contrario es lo correcto. Mediante la clausura autorreferencial del sistema y la institución de una autonomía sistémica

2 Resulta prudente apuntar que, a pesar de la asunción del concepto de «autopoiesis», nosotros aquí nos separamos de la teoría de Humberto Maturana, que actualmente encuentra consideración y aplicación en la terapia familiar.

3 El concepto de relación constituye a menudo la salida de un principio teórico ya estropeado. Según una interpretación antigua, el concepto algo de escaso valor ontológico en sí (y, sin embargo, dependiente de la ontología), pues presupone sustancias (aquí, justamente, seres humanos) que no surgen en las relaciones y que tampoco se definen por las relaciones que existen «entre» ellas.

4 Tomo este concepto de Foerster (1985).

autopoiética se intensifican las dependencias ambientales. La familia se hace en este sentido autónoma a costa de su autarquía. Esta es una idea que ni siquiera teoréticamente es fácil de entender. En lo que sigue, deberá ser desarrollada en relación con el caso especial de la familia.

II

Hablar de la clausura operativa (autorreferencial, recursiva) de un sistema significa que sus operaciones se producen y reproducen solo en la red de las operaciones propias de este sistema —solo en conexión con otras operaciones suyas—. Esto incluirá, como se verá con facilidad, la marcación de un límite entre sistema y entorno, y esto no solo como exigencia del reconocimiento de un sistema como un objeto distinto, sino también, y en primer lugar, como efecto simultáneo de la realización fáctica de sus (¡de sus!) operaciones. Pero los límites son siempre algo más allá de lo cual suceden cosas distintas. En este sentido, podemos decir que se alcanza una unidad operativa de clausura (*Schließung*) e inclusión (*Einschließung*). Ahora bien, solo un observador puede ver y describir el efecto de esta realización como distinción de sistema y entorno. El sistema produciría esta diferencia aun cuando no fuera capaz de observarla por sí mismo. La realización dividirá el mundo en dos partes. Saber si y cómo puede ser observada esta diferencia también como distinción depende de las capacidades cognitivas de un observador[5]. Si se quiere averiguar esto, entonces hay que observar al observador.

Las líneas que permiten a una familia caracterizar las operaciones correspondientes como propias de su sistema no se pueden trazar, pues, con independencia de la sociedad, que, a su vez, se realiza gracias a que los sistemas sociales producen comunicación. La sociedad no es el «unmarked state» al que pueda aplicársele una primera distinción[6]. Lo primero que obtenemos de este modo es una perspectiva de cómo la formación de familias está condicionada por las estructuras de la sociedad y, en consecuencia, también por la historia. Tanto en las sociedades segmentarias como en las estratificadas, el sistema que abarca toda la comunicación humana (la sociedad) dependía de forma muy específica de las familias y de su perpetuación. Los participantes en la sociedad eran distribuidos entre los subsistemas de la sociedad por medio de las familias. Por eso, el adulterio femenino era más problemático que el masculino, ya que hacía inseguro el origen de los niños y lo exponía a la discusión. La nobleza se

---

5 Véase, para esta distinción, Goguen y Varela (1979: en especial 32).

6 Como prevé la lógica de George Spencer-Brown. Véase Spencer-Brown (1979). No obstante, esta lógica justamente sirve para demostrar que puede hacerse independiente de la arbitrariedad de su comienzo, así como que es capaz de producir también los resultados habituales de una lógica, pero careciendo de fundamento. Precisamente por eso, en lo que sigue, podemos usar su figura magistral de la *re-entry*, sin tener que chocar con que ninguna familia, ninguna sociedad ni ningún sistema en general establece en algún momento su propia diferencia como primera distinción en un «unmarked state».

diferenciaba mediante la endogamia. A través de las relaciones patrón/cliente las familias podían agruparse para tareas especiales (y no por último, para ejercer resistencia política). La importancia de la cohesión familiar variaba con la estratificación. Las familias organizaban las perspectivas de futuro de sus miembros —para los asuntos políticos, por ejemplo, dinásticamente—. El acceso a la motivación podía hacerse a través de las familias (las mazmorras de los castillos no estaban al servicio de la justicia penal, sino al de la obtención de rescates). Precisamente por eso, la aparición de una semántica especial del «interés» en los siglos XVI-XVII anunciaba también el fin del viejo mundo, en la medida en que permitía disponer de un concepto de motivación que antes apenas era preciso. De ahí que la formación de familias se entendiera, primero, como una cuestión de intereses, y no como una cuestión de inclinaciones[7]. Casi no merece la pena recordar que hablar de la superación de este orden no significa que ya no exista conexión entre la estructura de la sociedad y la familia o que, todo lo más, sea reconocible como *loose coupling*. Si se la quiere conocer y describir en concordancia con el actual estado de cosas, tan solo habrá que tener en cuenta un cambio radical de la forma de diferenciación social. Ahora, los subsistemas más importantes se forman en atención a específicas *funciones* sociales, *y ninguno de estos sistemas funcionales depende de la segmentación familiar para su diferenciación interna*, como antiguamente ocurría en las «peasant societies», con la aristocracia o, incluso, con las guildas y gremios. En este sentido sumamente preciso, las familias habían desempeñado en otra época un papel multifuncional[8]. Con mucha más fuerza que en otras sociedades desarrolladas, en Europa se puso pronto ya de manifiesto la ruptura generacional que comporta el matrimonio y, ligado a ella, el comparativo retraso de la edad de casamiento[9]. Puede que estas discontinuidades hayan facilitado la diferenciación externa de las familias, a pesar de la importancia del origen, sobre todo para la nobleza. En el contexto de la sociedad moderna, solamente pueden ser sistemas funcionales, lo que nos pone no solo ante la conocida cuestión de su función específica, sino ante la mucho más profunda de cómo podemos representarnos la relación entre clausura e inclusión en las condiciones actuales. En otras palabras, si en el esquema de diferenciación de los grandes subsistemas de la sociedad la familia apenas es tomada en consideración, y por ello casi tampoco puede interpolarse en

---

7 Con esta argumentación, el marqués de Malvezzi descartó el asesoramiento astrológico para tales cuestiones. Véase Malvezzi (1635), *Ritrato del Privato político christiano*, citado según *Opere*, Mediolanum/Milano: 92.

8 Naturalmente, no en todas partes de un modo tan radical como en China. Ken'ichi Tomigana plantea que aquí podría encontrarse una explicación para el retraso en el desarrollo de China en comparación con Japón. Véase «Max Weber and the Modernization of China and Japan», conferencia en la 82ª Reunión Anual de la American Sociological Association, Chicago, Illinois, 1987.

9 Véase, por ejemplo, Marconville (1564: fol. 2 v). Casarse significa «habandonner pere, mere & tout degré de cognation & parenté pour se iondre à sa femme» (¡y esto dicho para el hombre!).

alguna matriz dada por la estructura de la sociedad, ¿cómo consigue la familia cerrarse autopoiéticamente? O planteado aún de otro modo, ¿cómo sabe una comunicación que pertenece a la familia y no al entorno?

III

Sobre la base de la teoría de sistemas autorreferencialmente cerrados, que aquí hemos de presuponer sin poderla explicar lo suficiente, se pueden responder esas cuestiones de un modo convincente. La modernidad de los sistemas sociales se puede reconocer, entre otras cosas, en que se observan a sí mismos como un sistema-en-un-entorno-societal y en cómo lo hacen[10]. A tal efecto, requiere una «re-entry», es decir, la reintroducción de una distinción en lo distinguido por medio de ella[11]. En el caso de los sistemas, querrá decir lo siguiente: la reintroducción en el sistema —como distinción— de la diferencia producida de forma operativa de sistema y entorno. Un sistema no podrá nunca operar fuera de sus propios límites, pero puede orientarse internamente por la diferencia sistema/entorno y compensar así, en buena medida, estas limitaciones. De este modo, puede realizar la clausura *(Schließung)* como inclusión *(Einschließung)*. La cuestión será ahora, por tanto, cómo lo consigue la familia.

La respuesta es que la «re-entry» *se realiza en personas*. Se basa en la identidad de personas y hace que la conducta *externa* e *interna* de determinadas personas sea relevante *internamente*. También la conducta no referida a la familia es imputada en la familia a la persona y constituye un tema legítimo de comunicación. No solo puede contarse, sino hasta preguntarse por ella. El punto de identificación de la conducta global de un ser humano dentro y fuera de la familia es la persona. Las personas son constructos de un observador, aquí de la familia, que no solo se lo impone a los individuos, sino que hasta se lo exige como construcción propia[12]. El entorno puede reintroducirse en el sistema a través de personas, si bien, claro está, en pequeño número y solo en escenarios ambientales muy acotados. La persona es un punto de vista orientativo con el que el sistema puede trascender sus propios límites sin que estos resulten abolidos o difuminados.

La conducta externa es, por un lado, una conducta que está condicionada por otros sistemas sociales, por ejemplo, en la profesión o en el tráfico, por invitaciones a otras casas o por la especulación bursátil. Pero, por

10 Por mencionar otro ejemplo: los sistemas políticos se darán precisamente por ello una constitución, diferenciarán precisamente por ello «Estado y sociedad», y vincularán su retórica precisamente por ello a «valores fundamentales».

11 Ya habíamos mencionado este concepto de George Spencer-Brown: *supra*, n. 6.

12 La formación de este concepto tiene claramente puntos de referencia en la tradición de la palabra. Para la paulatina «humanización» (*Vermenschlichung*) del concepto en la Edad Media, véase Rheinfelder (1928). En tiempos recientes, se añade el reconocimiento de la condición de la yoidad *(Ichhaftigkeit)* de las personas, es decir, de la prominencia, pero no en términos de rango social, sino de su autoconstrucción.

otro lado, también incluye —y esto es más trascendental— la acción «solitaria» condicionada solo corporal y psíquicamente —cuando uno, por ejemplo, está solo en el dormitorio o en la cocina—. Para la perspectiva elegida aquí, *no solo es externo el entorno extrafamiliar, también lo son* el cuerpo y el alma, la vida y la conciencia de los miembros de la familia. No solo se disfruta de la participación y deben rendirse cuentas en relación con lo que puede atribuirse a presiones externas, sino precisamente también en relación con todo lo que solo es comunicable como conducta libremente elegida.

Se trata, por un lado, de una actuación externa, pero también de opiniones sobre estados de cosas que pertenecen indudablemente al entorno. El padre puede tener opiniones singulares sobre la política y los políticos, y a sus hijos parecerles una impertinencia. El esposo vuelve cada vez más tarde de trabajar, y su cónyuge puede preguntarle por qué. La cuestión de hasta qué punto pueden las circunstancias externas ser creíbles y aceptables como justificación es, además, cuestión de la comunicación dentro de la familia. Y precisamente porque las circunstancias siguen siendo cosa del entorno, son problemáticas para el discurso dentro de la familia. Dicho de forma más sintética: todo lo relativo a una persona es accesible a la comunicación en familia. La ocultación, naturalmente, no solo es posible, sino practicada, pero carece de legitimidad. No puede rechazarse una comunicación sobre uno mismo, alegando ¡eso no te importa[13]! Hay que responder a ella y no debe traslucirse el cuidado con que se eligen las palabras.

Quien esté preparado para someterse a esta regla, está preparado para casarse[14]. La semántica que ayuda a tal efecto se refiere a este estado de cosas como amor. Y no por último, este cambio en el engaste societal de la familia también puede observarse en el tema de la sexualidad. Comoquiera que los individuos se ajustaran a ello, en la sociedad antigua las relaciones sexuales se legitimaban como procreación, o sea, familiarmente. La continuidad de la familia requería esta *bruttezza dell'atto generativo*, y todo lo que era manifiestamente lascivo debía mantenerse alejado de la vida familiar[15]. Hoy en día, la sociedad promueve el desiderátum y la posibilidad de una sexualidad carente de consecuencias. Pero también en esto se exige que, si es requerido, se pueda y se tenga que comunicar acerca de ello en la familia.

---

13 En la relación padres/hijos hay evidentes excepciones, sobre todo para la comunicación de la conducta sexual de cada parte. Que estas excepciones hayan de hacerse en contra de la estructura y dependan en buena medida de que ya el simple preguntar sea desalentado, evidencia su precario estatus y es corresponsable de las peculiaridades de la socialización en materia de sexualidad. Solo así, además, puede llegarse a concebir la idea de un complejo de Edipo latente (!).

14 No se entra en si se trata de una forma dada por el derecho o de una unión de hecho. Los intentos repetidos y continuados de regulación jurídica de las familias, y en especial del divorcio, hacen que, en todo caso, la forma jurídica sea elegible y, por ello, conscientemente evitable. Quien busque la felicidad conyugal no tiene que pasar aún por el registro civil.

15 Véase, por ejemplo, Palmieri (1982: 159).

También la terminología de la comprensión o de la incomprensión desempeña un papel importante, pues proporciona una referencia a la que apelar si las cosas no funcionan como es debido. Pero el fenómeno estructural no reside en los sentimientos así indicados, pues, en relación con lo que se realiza como comunicación, pueden ser del todo independientes, ambivalentes, momentáneos o hasta completamente inexistentes. Así pues, la estructura de la familia tampoco radica en un nivel muy elevado de apasionamiento o en la calidez/frialdad de los sentimientos. En modo alguno reside en la psique, sino en un fenómeno social: en la distinción (*Auszeichnung*) de personas para la realización de la «re-entry». Entiéndase bien: hablamos de la estructura del sistema social familia. Que los sistemas psíquicos son vulnerables precisamente en su relación con este sistema social, tan exigente y decepcionante para ellos, pero que también gracias a él disfrutan de específicas oportunidades de aprender, no es algo que pretendamos discutir.

El esquema teórico propuesto descansa sobre una distinción conceptual entre *personas* y *sistemas psíquicos u orgánicos*. Las personas sirven como puntos de identificación de la comunicación, como direcciones (*Adresse*) para la comunicación, como unidades para la imputación de acciones —por lo tanto, también para atribuir responsabilidades— y como lugares de registro que se supone que están provistos de una memoria activable para la comunicación, según circunstancias que han de convencer comunicativamente. A ello es preciso añadir también que la comunicación familiar se estimula e irrita psíquicamente con mucha más facilidad que la comunicación pública. En la familia, la comunicación se encuentra casi indefensa si los miembros se toman el derecho de marcharse. Pero todo esto no cambia ni un ápice que el mecanismo de la «re-entry» se construye y reproduce mediante la personalidad, y no mediante la autopoiesis de unos sistemas psíquicos que están determinados por estructuras propias. Se trata de un fenómeno exclusivamente social, cuya realidad es comunicativa y solo comunicativa. Justo por eso está abierto a la modelación histórica, si se producen cambios en la estructura de la sociedad.

IV

Un sistema social que hace comunicable todo lo que concierne a una persona puede describirse como un *sistema comunicativamente desinhibido*. Con ello aludimos a modelos de la teoría de sistemas que parten de que los sistemas (por ejemplo, los cerebros, la economía monetaria, los organismos reproductores de células) encierran un potencial excedentario, cuya plena realización los desbordaría y destrozaría. De ahí que hayan de inhibir y desinhibir, selectivamente, las posibilidades estructuralmente dadas[16]. En este triple movimiento de producción de excedentes, inhibición y

[16] Véase Gierer (1985: 137 y ss.), véase también (1981a, 1981b).

desinhibición, los sistemas pueden crear formas, producir desigualdades al aprovechar sus posibilidades y, de este modo, erigir estructuras que especifiquen sus oportunidades de supervivencia —sean beneficiosas o sean perjudiciales, en el contexto de la selección evolutiva—. En cualquier caso, se trata de sistemas que se forman en el curso de una historia propia, se distinguen entre sí al formarse y, en consecuencia, se ven enfrentados al problema de si y en qué medida pueden aún reactivar su excedente de posibilidades para cambiar sus estructuras. Bourdieu probablemente denominaría «habitus» al resultado de semejante desarrollo[17].

No debería resultar difícil encajar en esta teoría a la sociedad, si se la entiende como sistema comunicativo estructurado por el lenguaje. La producción excedentaria de posibilidades y las desiguales repercusiones de inhibición y desinhibición son evidentes. La vieja teoría sociológica habría recurrido aquí, presumiblemente, a su teoría de las instituciones. Pero si nos acercamos más al concepto operativo de comunicación, podemos descubrir numerosos obstáculos comunicativos, y hasta paradojas e imposibilidades comunicativas[18]. Para nuestros fines son especialmente importantes los obstáculos a la comunicación consistentes en que la elección de un tema dejara entrever un exceso de iniciativa e interés, por lo que no tendría lugar. «Exceso» significa aquí que quien planteara una pregunta[19] debería temer que se revelase una intención, lo que acarrearía que la comunicación subsiguiente girase, de forma manifiesta o latente, alrededor del descubrimiento de esta intención. Esto desequilibraría a favor de la expresión la comunicación, que ha de procesar también siempre alguna información y la comprensión. Si no se quiere que esto ocurra, deberá abandonarse la iniciativa y esperar una ocasión mejor para incorporarse a la comunicación de manera discreta.

Desde este trasfondo, la familia puede ser concebida como un sistema social comunicativamente desinhibido. En la concepción veteroeuropea de la sociedad doméstica, este problema se resolvía de otro modo; sin duda, a expensas de la mujer. Tenía vedado indagar en los secretos del hombre[20], lo que se justificaba apelando a su charlatanería. En la actualidad, el orden familiar no solo permite sino que anima a los miembros de la familia a tomar iniciativas, preguntar y proponer temas, al suponerse que deben estar personalmente interesados por la persona del otro. De este modo se rebaja el umbral de sensibilidad hacia las modificaciones de los rasgos y hábitos de la otra persona, lo que nos obliga a seguir siendo lo que parecemos ser o a negociar un cambio. Pero lo único que hace la familia con esto es desplazar los obstáculos comunicativos.

17 Véase Bourdieu (1987: en especial 97 y ss.).

18 Véase Luhmann y Fuchs (1989).

19 Véase Bodenheimer (1985).

20 «Nec ad alius secretiores actiones explorandes intelligendasque plus aequo intenta fuerit», se dice, en la segunda mitad del siglo XV, en *De obedientia* de Ioannes Iovianus Pontano, citado según *Opera omnia*, Basilea, 1556, vol. I: 68.

Uno no puede preguntar, por ejemplo, ¿por qué me preguntas esto? La misma desinhibición es protegida por la inhibición. Y además ocurrirá lo que cabe esperar de un sistema con posibilidades excedentes: que se origine una historia de favorecimiento desigual de temas. Las familias se individualizan mediante la infrautilización de las posibilidades de su propio sistema. También presuponen una memoria familiar. Es así como se dan un orden que privilegia lo que, en conexión con ello, es más fácil de comunicar.

Por consiguiente, la orientación personal focaliza lo que puede ser preguntado y expresado, escondiendo, así, los problemas estructurales. Los participantes se ven motivados, retados, irritados por sus familiares, pero también enriquecidos con posibilidades comunicativas a las que en ningún otro ámbito comunicativo pueden acceder. Justo por conocerse bien, quizá demasiado bien, se excluyen determinados temas de comunicación; por ejemplo, todas aquellas que hacen del otro alguien aún desconocido, y que, por eso, debería ser explorado y estimulado. Darse cuenta de esta distribución desigual de las oportunidades es más fácil para quienes están fuera que para quienes han de gestionarla mediante las desinhibiciones. A los miembros de la familia les resulta en principio mucho más sencillo comunicar de la forma en que es más fácil comunicar. Pero, precisamente por eso, puede producirse una inhibición de lo inusual, o sea, una restricción de la comunicación, que es tanto más llamativa cuanto más afecta a las posibilidades del propio sistema. Con razón se ha hablado de la conversión en tabú de temas delicados o desacostumbrados. Y si esto se hace consciente, permitiendo a los sistemas psíquicos esperar la oportunidad de abordar temas que caen dentro de esta zona de lo inhibido, entonces es fácil que estén esperando oportunidades que nunca llegarán.

V

Al existir una extensa e influyente literatura interesada por las paradojas de la vida familiar como fuente de desarrollos patológicos, y que cree tener aquí puntos de apoyo para la intervención terapéutica en la familia, merece la pena abordar también desde un punto de vista lógico la tesis de una «re-entry» personalmente referenciada de la diferencia sistema/entorno en el sistema. En la bibliografía sobre terapias familiares, la paradoja es vista como una comunicación contradictoria que (como en la lógica) requeriría distinguir niveles, para así desplegar y hacer invisibles las paradojas. ¿Han aprendido de Russell y Tarski los miembros de una familia (o quizá solo los terapeutas)?

Está muy claro que los análisis realizados bajo estos supuestos han conducido al análisis y la terapia sistémicos. Para ello se recurre a una distinción: el problema no ha de estar donde parece estar. La paradoja conductual que sirve de base podrá tomar una forma o la otra, pero siem-

pre alguna, porque depende de su ocultación. Por eso, aquellos sistemas psíquicos incapaces de resistir esto es preciso que no sean los causantes. De ahí que la consecuencia rece: la terapia se aplica a la familia como sistema. Pero ¿por qué se produce, en general, una comunicación paradójica? Lo habitual es oír que, si solo en la relación se puede hablar sobre la relación, entonces los «niveles» que deberían permanecer diferenciados para disolver la paradoja colapsan, y de este modo la comunicación misma deviene paradójica. Aunque esto es correcto, no explica el fundamento de la paradoja ni, menos aún, la relativa frecuencia con que se produce. ¿Por qué no es esta una probabilidad despreciable? ¿Cuál es la referencia sistémica que ha de servir de base? ¿Se trata de una especie de disposición psíquica fallida que, a través la socialización, se transmite de generación en generación, como el pecado original?

Puede verse rápidamente que la misma «re-entry» es una paradoja encubierta. Una forma entra en la forma; una distinción, en lo diferenciado por ella; una diferencia sistema/entorno, de nuevo, en el sistema. Es decir, son dos diferencias que son tratadas como una sola, pero que ha de suponerse que no son idénticas. «The same is different»[21]. En último término, resulta que todas las distinciones operativamente utilizadas como unidad se presentan como paradójicas, si se las observa —o sea, si se las distingue e indica—, porque, al hacerlo, una diferencia ha de operar como unidad y una unidad ha de ser observada como diferencia[22]. Esto puede funcionar sin problema en el sistema que se basa a sí mismo en ello, siempre y cuando las operaciones del sistema no se utilicen para desenmascarar la paradoja. Esta puede circular, ser desplazada mediante la distinción de las distinciones. Esto también lo sabe, y lo utiliza, la terapia familiar. Lo que puede aclararse adicionalmente es, no obstante, qué y por qué a ello están asociadas cargas psíquicas especiales.

La paradoja de la «re-entry» aparece en el mecanismo de la «re-entry», en personas. Aquí, es transmitida a los sistemas psíquicos a través de acoplamientos estructurales. No obstante, como el conde de Versace[23], los sistemas psíquicos podrían escabullirse recurriendo al principio de «insinceridad»; es decir, separando radicalmente las relevancias sociales de las psíquicas. Pero esto requiere una destreza que no es sencillo ejercer de forma continuada, apenas protege a la larga contra el desenmascaramiento y, además, resulta psíquicamente agobiante. Por eso, la literatura moralista acaba teniendo razón cuando nos dice que es más fácil ser sincero. Mas el deseo de que en algún lugar del mundo se comprenda apropiadamente nuestro sentido acaba

---

[21] Cita de un título de Glanville (1981). Aparte de eso, para ciertas paradojas de la forma de proceder con distinciones, véase Glanville y Varela (1981).

[22] Tal y como esboza el texto, esta paradoja puede acometerse mediante la distinción (!) de operación y observación —al estilo de una técnica general de disolución de paradojas, que ha venido utilizándose hasta ahora, sobre todo por los filósofos, para la fundamentación de sistemas filosóficos. Véase, en especial, Rescher (1985).

[23] Extraído de Crébillon (1961).

resultando paradójico, se convierte, según la formulación de Paul Valéry, en una «mélange extraordinaire de la crainte de n'être pas compris avec la terreur d'être compris»[24].

Pero ¿qué pasará entonces? Quien no lo resista, enfermará, al menos cuando se tenga demasiada sensibilidad y se esté en condiciones extremas. Otros se divorciarán. Otros se irán de casa. Pero, como es natural, también hay reglamentos sociales, parecidos a aquellos que ideó el liberalismo para el sistema político: concesión de libertad a las personas, posibilidad de elegir la forma de vivir y reformulación de esa distancia precisamente como moral, al estilo de Kant[25]. Pero de esta forma obtenemos una receta con tendencias paradójicas: la máxima de una moral tendente a la neutralidad moral: ¿obtienes más dinero para tus gastos robando en las tiendas? ¡No dejes que te pillen! ¿O tal vez lo haces para tener emociones fuertes?

VI

Pero ¿por qué ha de cargar la familia con este problema? ¿Y a qué podría deberse que se estuviera en lo cierto suponiendo que se trata de problemas específicamente modernos?

La respuesta a esta cuestión podría resultar sencilla si se descubriera que esta forma particular de «re-entry», llevada a cabo a través de personas, está relacionada con la función de la familia.

En la actual sociología de la familia se acepta en general que la «pérdida de contenido funcional» de la familia no se puede interpretar, de forma simplista, como una merma de su importancia social, sino como una especificación funcional que trae consigo descargas, pero también intensificaciones[26]. Ahora bien, cuando se trata de la función de la familia, lo habitual es que se haga referencia a varias funciones: por ejemplo, gobierno compartido de la casa (en el sentido de la economía del consumo), reproducción y socialización de la descendencia y creación de un mundo cercano psíquicamente satisfactorio. En tal caso, hay que suponer que, ahora igual que antes, es adecuado reunir estas funciones en una sola institución (residual pero aún multifuncional). La función queda entonces cifrada, en último término, en esta adecuación. ¿O se encuentra en los límites de esta especificación funcional? En lugar de este planteamiento, proponemos otro que parte del problema de la inclusión social; es decir, de la cuestión de cómo se hacen relevantes los individuos para colaborar con la sociedad; o sea, para participar de la comunicación; en definitiva, para ser «personas».

---

[24] Véase Valéry (1960: 493).

[25] Véase la reconstrucción de una teoría liberal, demasiado limitada a lo político, en Larmore (1987). O en forma de una biografía hecha a medida del problema: Holmes (1984).

[26] Véase, por ejemplo, Parsons y Bales (1955: 8-10).

Sea como sea, la familia ya no tiene por función el ser una instancia de inclusión general para la sociedad. Ya no regula lo que alguien es o puede llegar a ser en la trama de las relaciones sociales. Ha dejado ya de controlar el acceso a la forma más elevada de la convivencia humana, a la *communitas* perfecta de la *societas civilis*. Ahora no es preciso pertenecer a una familia para ser *civis*. Los mecanismos de inclusión, que regulan la forma en que alguien puede participar en la sociedad, están distribuidos entre distintos sistemas funcionales, lo que significa, además, que no hay lugar alguno en el que pueda producirse la inclusión de la totalidad de una persona en la sociedad.

Tampoco en la familia, pero en su lugar en la familia.

La familia se establece como el lugar en el que se puede abordar, vivir, dejar ver, vigilar, atender y proteger toda nuestra conducta, de forma que nos convertimos, como personas, en el punto de referencia de la comunicación. En este sentido, la familia se configura como el modelo de una sociedad que ya no existe. Podríamos decir que refleja en la familia el problema de la inclusión en la sociedad. En vez de resolverlo para la sociedad, la familia lo resuelve para sí misma. Pero esto ocurre enteramente en la sociedad, no fuera de ella, y, por tanto, en las condiciones puestas por un entorno societal que se estructura de otra forma.

Así pues, la función de la familia sigue siendo la de incluir a la entera persona *(Vollperson)* en la sociedad (aunque en ningún caso los sistemas orgánico y psíquico correspondientes). La familia vive de la expectativa de que, en todo lo que nos afecte, tenemos derecho a ser oídos, pero también de que tenemos la obligación de hablar y contestar. Para todo lo relacionado con nuestras concretas personas no hay limitación temática alguna, si bien, naturalmente, el proceso fáctico de comunicación siempre selecciona lo que actualiza de acuerdo con restricciones muy severas. El precio a pagar por la diferenciación y especificación de esta función en la sociedad es, justamente, la problemática de la «re-entry», aquella unificación de conducta interna y externa que ha de tomar en consideración muy diversos estímulos y condiciones.

Justo por no poder encontrar resonancia *en ningún otro lugar* en la sociedad para *todo* lo que a uno le preocupa, se incrementan las expectativas y exigencias a la familia. Y esto aumenta también las discrepancias entre situaciones externas e internas, y con ellas, las inconsistencias que se tienen que defender en la familia frente a uno mismo y frente a los otros. La sociedad concentra, así, *una* función de forma especialmente intensa. Se dota de una semántica de la intimidad, del amor, de la comprensión mutua, para dejar entrever la realización. Y, al mismo tiempo, crea las difíciles condiciones que, más allá de la familia, pueden transformarse en expectativas y decepciones. Si se presenta esta exigencia en la semántica del amor, éste se puede presentar como un ideal que, al menos, mostrará direcciones y permitirá aproximaciones como una idea reguladora. Ahora bien, el ideal es una

paradoja que se oculta a sí misma (algo que los observadores siempre han podido ver[27]).

Por eso, y no sin razón, el siglo XIX —con sus inclinaciones hacia las contraposiciones sencillas— había celebrado la familia como patria (*Heimat*), como lugar para retirarse del mundo y para la regeneración psíquica[28]. Ya se habían descubierto, por entonces, las nefastas consecuencias, los costes y disfunciones, los «efectos perversos»[29] de la civilización y, en especial, de la industria, pero aún no de la familia. Después de tales descubrimientos, se recomiendan formulaciones menos agradables.

La representación de la familia del siglo XIX obtuvo su plausibilidad de pensar que el problema de la «re-entry» podía ser absorbido, o al menos atenuado provisionalmente, mediante la diferenciación de roles y ser sacado de la comunicación. Según la norma, el papel de la mujer tenía su centro de gravedad en la familia, mientras que el del hombre lo tenía, por el contrario, fuera. Esta teoría, naturalmente, era antigua[30], y ya en el siglo XIX tuvo que enfrentarse con ideas nuevas (como, por ejemplo, la de nación, que compromete por igual a hombres y mujeres). Originalmente, esta ordenación había tenido que ver, a buen seguro, con las distintas consecuencias de la permisividad sexual, pero también con la distribución diferenciada de las funciones de representación social. El hombre había sido el nexo de unión entre la sociedad doméstica y la civil[31]. Esto ya no será válido para las condiciones resultantes de la diferenciación funcional, como se vio en el siglo XIX, pero la costumbre de ver así la relación entre los sexos aguantará aún un tiempo. Se podía suponer, pues, que la mujer era ante todo competente para lo doméstico, mientras que el hombre lo era, en cambio, para todo lo que tenía que ver con la sociedad, lo que en el siglo XIX quería decir para los negocios. En ello había, sobre todo, ventajas de elasticidad temporal. Y no por último, la diferencia de sexo estaba al servicio de la separación del tiempo disponible para la vida familiar y la vida profesional. Como la mujer estaba siempre en casa, el hombre podía entregarse el tiempo que fuere necesario a su profesión. Así podían evitarse los complicados problemas de la sincronización temporal de las obligaciones familiares y profesionales —problemas que hoy se hacen cada vez más agudos y afectan sobre todo a las mujeres.

---

27 Referencias en Luhmann (1982: 57 y ss.). Lo único que ocurre es que la antigua doctrina de que la razón aspira a corregir las exageraciones a las que tiende el amor, y que cada uno está justificado en sus momentos, resulta poco apropiada para aclarar la situación actual.

28 Véase como documento de época Michelet (1858).

29 En el sentido de Boudon (1977).

30 Véase Aegidius Columnae Romanus (Colonna, Egidio) (1967: 239). «Opera enim viri videntur ese in agendo, quae sunt fienda extra domum. Opera vero uxoris in conservando suppelectilia, vel operando aliqua intra domum». Por cierto, ¡contra una idea extendida mucho tiempo antes de la industrialización! El texto citado procede del siglo XIII.

31 Véase también Luhmann (1988).

Aunque solo parcialmente, esto permitió la inclusión de la conducta interna y externa mediante expectativas de rol estandarizadas, de las que se podía partir también y ante todo en las familias.

La representación interna de la conducta externa se planteó de forma distinta para la mujer del hombre que para el hombre de la mujer. Por ello, la mujer que espera, delicada, nerviosa, pálida, cansada de la atmósfera doméstica, tenía menos problemas. Tenía migrañas. El hombre tenía que soportar la movilidad externa, por lo que podía tomarse mayores libertades. Esta distribución de prioridades, mientras duró, dio buen resultado a la hora de hacer frente al problema de la diferencia interior/exterior. Podía reflejarse en la novela y acrecentarse mediante la lectura hasta lo insoportable. E impedía que la comunicación interna retomase sin reservas y sin una estructuración previa el problema de la inclusión.

Con total seguridad, las cosas son hoy diferentes. Tras doscientos años de experiencia con la diferenciación funcional, es evidente que ningún sector de la sociedad se libra de ella, y que tampoco la familia puede ser considerada una contracultura comunal. Desde luego, los problemas varían según el sistema y su función. Pero la diferencia sistema/entorno se agudiza siempre que determinadas funciones solo pueden ser atendidas en un determinado sistema y, en consecuencia, en él han de atenderse. De ello deriva un aumento de las exigencias a satisfacer mediante la autoobservación del sistema en el sistema y; cada vez más, las soluciones racionales para el sistema tan solo pueden alcanzarse en el plano de la observación de observaciones; es decir, mediante una especie de precaria estabilidad dinámica.

Con estos problemas, puede que el lenguaje familiar crezca. En todo caso, se puede seguir hablando de problemas de relación, y reclutar asesores externos para relajar las costumbres interpretativas que han tocado fondo. O los participantes pueden renunciar a conseguir resonancia social para su identidad. A fin de cuentas, tienen que morir su propia muerte. Estas pueden ser soluciones familiares prácticas. Pero no debería olvidarse que también se trata de —incluso que ante todo es— un problema de la sociedad, en el que la familia solo interviene como agente. De ahí que deban tenerse en cuenta, igualmente, las repercusiones particulares sobre la posición social de las familias. El modo de la «re-entry» referida a personas excluye, naturalmente, que pueda existir «la» familia como un subsistema concreto de la sociedad, como lo hay de «la» economía de la sociedad. Habrá solo familias concretas, individuales, sin que exista una organización ni un medio (amor) que unifique a las diferentes familias. Y, a diferencia de lo que ocurre en las sociedades segmentarias, tampoco hay instituciones que hagan posible que diferentes familias, al menos circunstancialmente, operen como una unidad (como clan, tribu o alianza tribal).

En resumen, el conjunto de las familias, en cuanto conjunto, no tiene función social alguna, por lo que tampoco hay nada que pudiéramos llamar «las grandes familias del país». Ni siquiera tiene sentido decir que

el sistema funcional familia se diferencia segmentariamente (a diferencia del caso del sistema político mundial, del que puede decirse con pleno sentido que está diferenciado en subsistemas estatales). Se puede y se tiene que renunciar a cualquier agrupación de este tipo, porque solo así pueden cumplir su función social las familias. Y si lo que precisamente se quiere (¡a diferencia de las sociedades más antiguas!) es ofrecer *a todos* la oportunidad de estar familiarmente incluidos, no hay más alternativa que renunciar a la unidad sistémico-funcional. En ello, y no, por ejemplo, en la muy discutida transición de la familia extensa a la nuclear, radica lo específico de la posición de la familia moderna en la sociedad.

VII

Hasta el momento, no se ha abordado la diferencia de padres e hijos, y, por ello, tampoco el problema de la socialización o de la educación. La razón para no haberlo hecho es que, por contraste con las determinaciones funcionales más tradicionales, no me parece correcto considerar que la socialización sea una función especial de la familia[32]. La socialización está omnipresente, se produce con cada contacto social, siempre y cuando los participantes sepan aprender al observarse mutuamente y reaccionar a las exigencias. Por eso, procedemos a la inversa: la familia no está determinada por la función socializadora, sino que a la socialización familiar le corresponde un significado especial porque es producida por un sistema que está enfocado a hacer posible la inclusión en la sociedad de la completa persona. La socialización se desarrolla aquí, en cierto modo, a la sombra de la problemática de la inclusión, reaccionando a la relevancia especial y (bajo las societalmente *a*típicas condiciones modernas) universal de las personas. De ahí que con una regularidad esperable experimente dificultades, en la medida en que, al llegar a la adolescencia, los propios hijos se verán expuestos al problema de la «re-entry».

En la familia tenemos enfrente personas conocidas, lo que alivia la carga de expectativas y el aprendizaje. A la luz de lo conocido, es posible observar de forma comparativamente incisiva, incluso siendo un niño pequeño. También se puede percibir lo que nos exigen otros como algo particular de ellos, de modo que la exigencia no provoca siempre de por sí la bifurcación entre conformidad o desviación. Puede no resultar claro si una exigencia, como lavarse las manos antes de sentarse a la mesa, por ejemplo, expresa una norma o una intención pedagógica. Con el concurso de los hermanos, mayores o menores, se puede observar a los otros y

[32] La atribución a la familia de esta función, por lo demás, era razonable en el contexto de la vieja doctrina que había descrito la sociedad como diferencia entre sociedad doméstica y sociedad política. En tal contexto, la familia podía entenderse como lugar donde se preparaba para la vida civil (buena, aplicada) y, de este modo, como condición para poder alcanzar la perfección humana. Véase Palmieri (1982), en especial en el libro I. Pero ya entonces había instituciones que competían en este terreno, en especial, las cortes principescas y las grandes casas de otras familias.

aprender que son reprendidos (pero no uno mismo). Las comunicaciones se dirigen casi en exclusiva a las personas individualmente, que entonces pueden sentirse mentadas como totalidades. Así es como crecen, al principio, en un mundo en el que cuenta la persona. Solo mucho después —puede que, incluso, nunca— se comienza a presentir que apenas se sabía con quién se había convivido allí. Pero para entonces ya se encuentra uno tan unido psíquicamente a su identidad como destinatario de comunicaciones y como objeto de consideraciones, que uno mismo puede empezar a mimetizarse y a comunicar únicamente lo que es ventajoso.

Ciertamente, hay muchas, muchas razones para que las cosas puedan ocurrir de otro modo. Uno ve reñir a sus padres y no se sabe a cuál de ellos atribuirle la culpa. O uno se siente objeto de duras exigencias normativas antes de poder observar cómo se conducen otros en situaciones similares. Uno crece sin hermanos, lo que hace más probable que luego sea uno demasiado dócil o un rebelde. Como quiera que sea, la inclusión personal determina al sistema, en el que la socialización —según los criterios que podría aplicar un observador— tiene éxito o fracasa. Evidentemente, una socialización fracasada también es socialización, pues ¿qué otra cosa puede ser si no? Si se empieza a ver el resultado y se intenta corregir mediante la educación, la mayor parte de las veces es ya demasiado tarde. Como en las grandes tragedias, la razón solo puede asomarse y constatar que las cosas no deberían haber sido como fueron.

Si se deja de verdad a un lado la función socializadora, podrán observarse las relaciones entre los padres y entre estos y los hijos de forma análoga (pero completamente diferente) a como se hacía en la teoría veteroeuropea: como *diferenciación interna del sistema familiar*. Esto de ningún modo significa que pueda haber una diferenciación nítida de «relaciones» *(societates)*, porque cada persona ha de responder por todas sus relaciones. Pero sí permite diferenciar un subsistema para las relaciones entre los padres como aquel en el que la «re-entry» alcanza la perfección, aunque también puede fallar. Tal y como ha enseñado el ideal del amor romántico, una «relevancia máxima» de otras personas solo puede postularse para las relaciones diádicas[33]. Y esto sigue siendo igual, aun cuando ya no se entiendan las cosas como se entendían en el romanticismo. Solo los cónyuges pueden atestiguar que esto es posible, así como malograrlo. Por eso, únicamente ellos pueden postular la perpetuación e inmodificabilidad de su relación, mientras que los hijos van poco a poco transitando hacia la primacía de relaciones externas, para las que, a pesar de su carácter imprevisible, pueden esperar comprensión, si bien no se sienten ya obligados a convertirlas en tema de la comunicación familiar[34]. Una

33 Véase Tyrell (1987a).

34 Este tránsito es lo que hace precario y, sin embargo, necesario que a los niños se les den opciones (por ejemplo, con dinero propio), acerca de las cuales aún se podrá, al menos, preguntar («interesarse por ellas»), aunque ya no regular lo que ha ocurrido con ellas. Véase aquí también Tyrell (1987b).

familia sobreintegrada, que una a todos sus miembros bajo el aspecto indiferenciado del amor, puede facilitar la relación entre los esposos, pero se convierte en un problema para los hijos.

Mientras que la diferenciación de un subsistema matrimonial puede verse como relativamente típica, porque en él existen específicos problemas de comunicación (sexualidad, relación con los niños y, a menudo, también problemas financieros) sobre los que no se habla con los niños y para los que, por consiguiente, puede esperarse discreción, con ello no estará resuelto que también el resto de la familia, los niños, constituyan un subsistema con la delimitación correspondiente. La diferenciación sistémica no sigue una lógica de la compartimentación del todo en partes, sino que es el resultado de la emergencia de subsistemas que tratan al resto del sistema como su entorno. Pueden producirse nuevas diferenciaciones internas, pero serían ya un rasgo especial de determinadas familias —por ejemplo, si los niños se solidarizan entre sí contra el padre o la madre, o si el padre forma una comunidad de intereses especial con un hijo—. Toda formación subsistémica, aparte de la comunidad matrimonial de los padres, será un problema para la familia, porque se encontrará en abierta oposición a la idea de comunidad de personas y forzará a la familia a una comunicación paradójica o a un disenso abierto sobre lo que unos miembros les deben a otros.

VIII

Al ser un sistema cuya comunicación está orientada hacia las personas, la familia es muy sensible al cambio de las mismas. En las condiciones actuales, resulta evidente que ni los ya muertos ni los aún no nacidos (o sea, antepasados y descendientes) pertenecen a la familia. Esto representa ya una renuncia a la estabilidad, pues ni los muertos ni los aún no nacidos pueden cambiar, mientras que los vivos sí pueden, y lo hacen con frecuencia —de ahí que la muerte tenga un papel más importante que nunca—. El crecimiento de los niños, y hoy en día también la decisión de tener hijos o de no tenerlos, cambia a la familia *como sistema*. Por eso, la familia depende hoy más que nunca de la autoorganización de su comunicación ordinaria.

Las reflexiones teórico-sistémicas sugieren que esto cambia las condiciones de la fijación y la variación de estructuras. Cada miembro de la familia dispone sus aportaciones a la comunicación en función de lo que observa de los demás. Pero esta observación no se focaliza solo en sus características, que ya conocen, sino que se dirige también a sus observaciones. El sistema se organiza, pues, mediante la observación de observaciones, en el nivel de la observación de segundo orden[35]. Los participantes ven lo que ven los otros; pero también lo que los otros no ven y, dado el

[35] O «second order cibernetics», en el sentido de Foerster (1981).

caso, por qué no lo ven. Y lo que se dice y lo que se calla desempeña aquí un papel equivalente al desempeñado por los precios en el sistema económico, donde abren la posibilidad de observar cómo observan otros el mercado[36].

De esta forma, podemos comprender mejor que el sistema no puede ser entendido a partir de estructuras normativas, pues, si bien sugieren que de ellas deriva la conformidad, también producen desviaciones. Tampoco hay una instancia que, dentro de la sociedad, establezca premisas normativas y controle su realización. Ni siquiera el concepto de «negotiated order» es adecuado para dar cuenta de esta forma de estabilidad dinámica. Esto de ningún modo significa negar que haya acuerdos ni que los consensos en cuestiones de gusto, de planificaciones temporales o de cómo hay que tratar a terceros simplifiquen la comunicación en la familia. Pero esto vale solo porque, sobre estas bases, se puede cooperar en la diferenciación; y la misma función cumplen las delimitaciones competenciales firmes. Con lo que en cualquier caso no cabe contar es con monótonas fidelidades a normas y consensos. No se reconoce al otro por lo que él cree correcto, sino por *cómo* determina lo que es correcto y en qué contexto de selección significa algo para él. De ahí que, si intenta dar cuenta de ello, la comunicación se organice de forma tal que hace posible una observación recíproca. Entonces, evitará las preguntas que solo permiten decir la verdad o mentir, así como decir todo aquello que se ha observado, cuando ello aboque a tropezarse con tales preguntas.

La vieja distinción entre rigidez y flexibilidad no seguirá siendo de ayuda para esto, ni en modo alguno representará una preferencia por la flexibilidad[37]. En la comunicación, por supuesto, cualquier expresión es un evento, al que, en cuanto tal, ha de seguir *otro* evento. Continuamente se forman y revocan las expectativas con las que se observa lo que ocurre. Si se cumplen o defraudan —sea expresa, sea tácitamente— es algo que se decide momento a momento. Se necesita tanto la continuidad como la discontinuidad, así como a la una para poder reconocer a la otra. El que importantes estructuras de expectativas puedan cambiarse, dejen de ser habituales o se olviden son cosas que dependen, en su mayor parte, de la recurrente conexión de las situaciones en las que esto ocurre. Las familias no son máquinas triviales sino máquinas autorreferenciales[38], que codeterminan sus operaciones mediante las expectativas que acaban de actualizarse justo un momento antes. Solo el observador verá un sistema estructuralmente determinado.

Una de las consecuencias más importantes de esta costumbre de facilitar la observación del observar ajeno mediante el conocimiento personal es que *con una frecuencia inusualmente alta la conducta se convertirá en comunicación*. No se puede ir en volandas por el pasillo

36 Para un concepto análogo de mercado, véase Baecker (1988).
37 Véase también la crítica de Tyrell (1982: 174 y ss.).
38 En la terminología de von Foerster (1981: nota 4).

sin con ello expresar que en ese momento no se desea tomar contacto con nadie; o si después nos detenemos, saltará a la vista que lo hacemos para no dar la impresión de que despreciamos ese contacto. La pura conducta, el andar, por ejemplo, seguiría siendo un hecho extrafamiliar, aun cuando se haga en casa; pero si ocurre en casa, es casi inevitable que sea observado como comunicación, y de este modo entre a formar parte de la trama de observaciones de segundo orden para la comunicación familiar. La vieja creencia de que las mujeres tienden a la exageración —cuando son piadosas, son demasiado piadosas; cuando son crueles, son demasiado crueles, dice por ejemplo, Egidio Colonna[39]— tal vez solo expresa la experiencia doméstica según la visión del hombre. En cualquier caso, en las familias modernas esta condensación comunicativa, y sus correspondientes construcciones, es una experiencia general que se extiende sobre las familias como una telaraña. La familia exagera la socialidad.

Por un lado, esta exageración de la comunicación mediante la observación de segundo orden protege los límites del sistema familiar. Si bien la familia sigue dependiendo de la discreción de sus miembros, cuenta con la protección adicional de que apenas si puede informarse de lo que ocurre en la comunicación familiar. Dentro de la familia, tal información también sería observable como observación de segundo orden; fuera de ella, no sería más que la expresión de una opinión personal. La capacidad de interpretar la comunicación familiar, y lo que conforme a ella es posible arriesgar o no, es producto de la historia del sistema. Por lo demás, es este estado de cosas lo que convierte el acceso terapéutico a la comunicación familiar en una cuestión de experiencia y expertos, que favorece la profesionalización de los terapeutas familiares. Igual de importante es que, en relación con ello, a un enfoque objetivador se le presenten problemas relativos a eso que hoy se denomina cultura familiar[40]. El nivel de sentido en el que tal sistema marca eventos, establece relevancias y organiza las conectividades desborda los límites del sistema. Y aquello que es constatable como característica cultural universal —por ejemplo, los modales en la mesa, las formas habituales de saludar, el orden espacial en el hogar o las regulaciones temporales de las reuniones esperadas (las fiestas navideñas hay que pasarlas en Saas Fee)— proporciona pocas pistas sobre el «clima familiar».

Tendría que haber investigaciones que hicieran reconocible la forma en la que opera un sistema que puede estabilizarse solo en este nivel de la observación de las observaciones. Se supone que cuentan solo construcciones. El interés en la verdad pasa siempre por el filtro de la pregunta de quién es el que la observa. Tampoco un terapeuta podría participar

---

[39] Colonna (1967: 272). Mi traducción, por lo demás, también exagera. En el texto se dice solo *valde piae, valde crudeles*.

[40] Véase Schulze (1987).

de otro modo que no sea el de construir construcciones[41]. Esto de ningún modo significa que todo sea arbitrario, pues lo que a primera vista puede parecer arbitrario no es, de nuevo, otra cosa que la instrucción de observar al observador. Por lo demás, la realidad es la observación misma. Ocurre cuando ocurre. Y no ocurre cuando no ocurre.

Llegamos así, para terminar, a una conceptualización de la autonomía de la familia —entendiendo autonomía como clausura autorreferencial de la autopoiesis del sistema[42]—. La familia es autónoma en tanto en cuanto opera como una red recursiva de observación de observaciones, y bajo tal condición es un sistema cerrado porque solo admite operaciones que sean conectables a esta red. Por eso, a diferencia de una organización, la familia no está capacitada para reaccionar a su entorno mediante programaciones condicionales o finalistas. Actualiza su interés, más bien, mediante relatos. Para reproducir su comunicación en cada caso necesita de la imputabilidad interna, personal, de la elección de temas; es decir, de una autonomía evidente[43]. Entonces, animados por el feminismo, podemos darle vueltas a la cuestión de si no es hora ya de que el hombre lave la vajilla o, al menos, ayude a secarla. Pero para una comunicación del sistema familiar esto se plantea solo invocando la cuestión de quién ha lavado ayer, anteayer, siempre hasta ahora; o cómo ha transcurrido justo antes la conversación durante la comida; o en el contexto de otros «test» de este tipo; o en la expectativa de que, visto lo visto, lo mejor sería comprar un lavavajillas. En resumidas cuentas: mediante la observación de las observaciones ligadas a ello.

Bibliografía

Baecker (1988). *Information und Risiko in der Marktwirtschaft*. Frankfurt: Suhrkamp.

Bodenheimer, Aron Ronald (1985). *Warum? Von der Obszönität des Fragens*. 2ª ed. Stuttgart: Reclam.

Boudon, Raymond (1977). *Effects pervers et ordre social*. Paris: PUF.

Bourdieu, Pierre (1987). *Sozialer Sinn: Kritik der theoretischen Vernunft*. (Trad. alemana) Frankfurt: Suhrkamp.

Colonna, Egidio (1967 [1607. Roma]). *De regimine principum libri III*. (reed.) Aalen: Scientia Verlag.

41 No es casual que exista, pues, esta conexión entre la pragmática terapéutica y el constructivismo epistemológico, representado sobre todo por Paul Watzlawick.

42 Véase, para el caso de los sistemas vivos, Varela (1979). El concepto se orienta en el plano lógico a una decisión entre dos opciones, por lo que excluye el seguir hablando de «autonomía relativa», como suele hacerse en sociología. Véase para la familia, por ej., Tyrell (1979: 25 y ss.); Schulze (1985: *passim*: p. ej., 150). También dentro de la literatura teórico-sistémica se discute este concepto «duro» de autonomía autopoiética. Véase, por ejemplo, Teubner (1987), como una opinión opuesta. Yo, sin embargo, considero ventajosa la dureza con que es postulado el principio del cierre autorreferencial en el plano de las operaciones propias —aunque, como es natural, no en el de las relaciones causales—, y no en último lugar también para la investigación empírica, a la que el concepto de autonomía relativa no proporciona directriz alguna.

43 Véase aquí también Tyrell (1983: 381 y s.).

Crébillon, Claude (hijo) (1961). *Les égarements du coeur et de l'esprit*. (reed.) Paris: Colin.

Foerster, Heinz von (1981). *Observing Systems*. Seaside, California: Intersystems.

Foerster, Heinz von (1985). «Entdecken oder Erfinden: Wie läßt sich Verstehen verstehen». En: Gumin, H. y Mohler, A. (eds.). *Einführung in den Konstruktivismus* (pp. 27-68). München: Oldenburg: 27-68.

Gierer, Alfred (1985). *Die Physik, das Leben und die Seele*. München: Piper.

Gierer, Alfred (1981a). «Generation of Biological Patterns and Form: Some Physical, Mathematical, and Logical Aspects». *Biophysics and Molecular Biology*, 37: 1-47.

Gierer, Alfred (1981b). «Socioeconomic Inequalities: Effects of Self-Enhancement, Depletion and Redistribution». *Jahrbuch für Nationalökonomie und Statistik*, 196: 309-331.

Glanville, Ranulph (1981). «The Same is Different». En: Zeleny, Milan (ed.). *Autopoiesis: A Theory of Living Organization* (pp. 252-261). New York: North Holland.

Glanville, Ranulph y Varela, Francisco (1981). «Your Inside is Out and Your Outside is In» (Beatles, 1968). En: Lasker, Georg E. (ed.). *Applied Systems and Cybernetics*, vol. II (pp. 638-641). New York: Pergamon.

Goguen, Joseph A. y Varela, Francisco J. (1979). «Systems and Distinctions: Duality and Complementarity». *International Journal of General Systems*, 5: 31-43.

Holmes, Stephen (1984). *Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism*. New Haven, Connecticut: Yale University Press.

Larmore, Charles E. (1987). *Patterns of Moral Complexity*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Luhmann, Niklas (1982). *Liebe als Passion*. Frankfurt: Suhrkamp.

Luhmann, Niklas (1988). «Frauen, Männer und George Spencer Brown». *Zeitschrift für Soziologie*, 17: 47-71.

Luhmann, Niklas y Fuchs, Peter (1989). *Reden und Schweigen*. Frankfurt: Suhrkamp.

Marconville, Jean de (1564). *De l'Heur et Malheur de Mariage*. Paris: Nicolas Bonfons.

Michelet, Jules (1858). *L'amour*. Paris: Hachette.

Palmieri, Matteo (1982) [1439]. *Vita civile*. Edición crítica de Gino Belloni. Firenze: Sansoni.

Parsons, Talcott y Bales, Robert F. (1955). *Family, Socialization and Interaction Process*. New York: Free Press.

Pontano, Ioannes Iovianus (1556). *De obedientia*. Citado a partir de *Opera omnia*. Vol. I (pp. 5-145). Basilea.

Rescher, Nicholas (1985). *The Strife of Systems: An Essay on the Grounds and Implications of Philosophical Diversity*. Pittsburgh, Pennsylvania: University of Pittsburgh Press.

Rheinfelder, Hans (1928). *Das Wort «Persona»: Geschichte seiner Bedeutungen mit besonderer Berücksichtigung des französischen und italienischen Mittelalters*. Halle: Niemeyer.

Schulze, Hans-Joachim (1985). *Autonomiepotentiale familialer Sozialisation: Personale und soziale Differenzierung als Grundlage der neuorientierten sozialstrukturellen Sozialisationsforschung*. Stuttgart: Enke.

Schulze, Hans-Joachim (1987). «"Eigenartige Familien" — Aspekte der Familien-kultur». En: Karsten, Maria-Eleonora y Otto, Hans-Uwe (eds.). *Die sozialpädagogische Orientierung der Familie: Beiträge zum Wandel familialer Lebensweisen und sozialpädagogischer Interventionen* (pp. 27-44). Weinheim: Juventa.

Spencer-Brown, George (nueva edición, 1979). *Laws of Form*. New York: Dutton.

Teubner, Gunther (1987). «Hyperzyklus in Recht und Organisation: Zum Verhältnis von Selbstbeobachtung, Selbstkonstitution und Autopoiese». En: Haferkamp, Hans y Schmid, Michael (eds.). *Sinn, Kommunikation und soziale Differenzierung: Beiträge zu Luhmanns Theorie sozialer Systeme* (pp. 89-128). Frankfurt: Suhrkamp.

Tyrell, Hartmann (1979). «Familie und gesellschaftliche Differenzierung». En: Pross, Helge (ed.). *Familie - wohin?* (pp. 13-77). Reinbek: Rowohlt.

Tyrell, Hartmann (1982). «Familienalltag und familienumwelt: Überlegungen aus systemtheoretischer Perspective». *Zeitschrift für Sozialisationsforschung und Erziehungssoziologie*, 2: 167-188.

Tyrell, Hartmann (1983). «Familie als Gruppe». En: Neidhardt, Friedhelm (ed.). «Gruppensoziologie, Perspektiven und Materialien», número especial 25/1983 de la *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* (pp. 362-390). Opladen: Westdeutscher Verlag.

Tyrell, Hartmann (1987a). «*Romantische Liebe — Überlegungen zu ihrer "quantitativen Bestimmtheit"*». En: Baecker *et al.* (ed.). *Theorie als Passion* (pp. 570-599). Frankfurt: Suhrkamp.

Tyrell, Hartmann (1987b). «Probleme des Familienlebens angesichts von Konsummarkt, Schule und Fernsehen». En: Schulze, Hans-Joachim y Mayer, Tilman (eds.). *Familie: Zerfall oder ein neues Selstverständnis?* (pp. 55-66). Würzburg: Könighausen und Neumann.

Valérie, Paul (1960). «Choses tues». En: *Oeuvres* (ed. de La Pléiade). Vol. 2. Paris: Gallimard.

Varela, Francisco J. (1979). *Principles of Biological Autonomy*. New York: Elsevier.

5
El niño como medio de la educación

I

Por educación generalmente se entiende la transformación de personas mediante una comunicación especializada. Esta idea puede ser delimitada, por ejemplo, restringiéndola a los niños como objeto de la educación; es decir, presuponiendo una diferencia de edad entre educador y educando. También es habitual (al menos, en los círculos pedagógicos) que bajo el rótulo «libertad», por ejemplo, se tenga en cuenta la autodeterminación del educando, bien como meta, bien como obstáculo de la educación. Todas estas modificaciones de la interpretación cotidiana de la educación no afectan al hecho de que el concepto debe referirse a las repercusiones psíquicas de la comunicación, lo que implica, a diferencia de lo que ocurre con la socialización, que se trata de una comunicación intencionada, que busca producir cambios para mejor en el sistema psíquico. En otras palabras, el concepto de educación se refiere a un nexo causal que vincula sistemas sociales (comunicación) y sistemas psíquicos (conciencia) de forma metódica y controlable, si bien no siempre eficaz.

Si se parte de esta premisa, entonces no habrá ningún medio simbólicamente generalizado que sea específico de la educación. Por ende, no habrá en el sistema educativo algo exactamente homólogo a lo que son el dinero y la verdad para la economía y la ciencia modernas, respectivamen-

te[1]. Los medios de comunicación se limitan a hacer posible una comunicación que es de por sí improbable, y no pueden asegurar qué consecuencias vaya a tener fuera de la comunicación misma. Hay una esquematización binaria, pero no para la educación, sino solo para la selección[2]. El sistema educativo tampoco dispone de una tecnología que permita diferenciar la comunicación de las estructuras del sistema interactivo, proporcionándole un amplio margen de autonomía frente a estas[3]. Por lo tanto, toda teoría de la sociedad ha de estar atenta a las diferencias entre el sistema educativo y los otros sistemas funcionales; y si la teoría sociológica no lo está, debería estarlo, al menos, la pedagógica.

Pero esta primera impresión debe ser revisada, pues podría ocurrir que, si planteamos el problema en un plano más abstracto, nos encontremos con paralelismos, pues, al fin y al cabo, la educación también tiene que ver —provisionalmente diremos: de algún modo— con la comunicación improbable. Cuando menos, será innegable la necesidad de un medio de comunicación simbólicamente generalizado o de algo que sea funcionalmente equivalente.

II

En qué reside el problema es lo primero que debemos aclarar. La vieja pedagogía europea creía que en evitar la corrupción y la depravación a las que el niño, aspirante por naturaleza a la perfección, estaría expuesto, sobre todo en su más tierna edad. Por eso, la educación debía desarrollarse bajo el amparo del hogar, especialmente, bajo la responsabilidad y cuidado del padre. Este planteamiento podía apoyarse en razones religiosas o aristocrático-mundanas, que promovían la salvación del alma o un modo de vida superior, respectivamente. Ambos fundamentos no se excluían entre sí necesariamente.

Pero ya en el siglo XVIII se verá cada vez más claro que los niños habían de ser educados sin exclusión alguna por razón de su origen (estamental). Como de cada niño cabe esperar ahora todo lo posible, se recrudece el problema de cómo recuperar el orden en un ámbito de posibilidades abiertas. La pedagogía, entonces, tuvo que reorientarse del origen al futuro, lo que deparó la pérdida de los puntos de apoyo que había venido proporcionando el origen para el futuro. Las doctrinas educativas modernas pondrán el foco en pertrechar a los adolescentes de aquellos conocimientos y habilidades que exige la vida social pero no se alcanzan espontáneamente en el seno de la familia, sino solo en las escuelas. Estas doctrinas culminarán en la idea de formación (*Bildung*), según la cual esta posibilidad de participar en la sociedad (y en el mundo) ha de transmitírsele a cada uno como individuo, así como que la individualidad de cada uno

1 Véase Luhmann y Eberhard Schorr (1988: 54).
2 Véase Luhman (1987).
3 Para la discusión de esta cuestión, véase Luhmann y Schorr (1982).

ha de desarrollarse de forma tal que pueda disponer libremente de ella y realizar su participación como propia.

Tanto la perspectiva vieja como la nueva convierten un problema de adultos en un problema de la infancia[4]. Dado que el mundo no es como debería ser, hay que educar. Y ambas versiones pasan por alto un problema más profundo.

Si se parte de una teoría de sistemas autopoiéticos autorreferenciales, tanto los sistemas psíquicos como los sociales serán vistos como unidades operativamente cerradas, pues solo podrán disponer de sus propias operaciones para autorreproducir el sistema, es decir, solo de forma interna, pero no para propagarse al entorno[5].

Ningún sistema puede operar fuera de sus propios límites, ni siquiera parcialmente. Un sistema puede activar, especificar, recuperar u olvidar sus propias estructuras, pero solo mediante sus propias operaciones. Y únicamente puede producir y reproducir sus propias operaciones mediante una concatenación recurrente con otras operaciones suyas. Esto vale también para los sistemas sociales (sistemas de comunicación) y los sistemas psíquicos (sistemas de conciencia). Por eso, tampoco puede haber solapamiento operativo alguno entre ambos sistemas.

La atención actual-consciente *(bewußt-aktuelle Aufmerksamkeit)* es algo completamente diferente de la comunicación, aunque cualquier observador puede constatar que la comunicación no puede desarrollarse sin la colaboración de la conciencia, ni esta adquirir su forma actual y la complejidad que la caracteriza sin participar en la comunicación. Es indiscutible, pues, que hay un acoplamiento estructural *(strukturelle Kopplung)* permanente entre los sistemas de conciencia y los de comunicación, que produce constantes irritaciones mutuas (Piaget diría: conducente a la asimilación y la adaptación), pero no una operación común ni, tampoco, un sistema que los englobe a ambos. Un sistema de conciencia solo podrá especificarse mediante la conciencia, y uno de comunicación, solo mediante la comunicación; y las redes recursivas a través de las que esto ocurre y mediante cuya activación se diferencia el sistema de su entorno siguen siendo completamente distintas. Esto y no otra cosa es lo quiere decir la nueva teoría de sistemas cuando habla de clausura, de autopoiesis o de sistemas estructuralmente determinados.

Si se parte de estas premisas (otra teoría, como es evidente, partiría de otras premisas acerca de la realidad y acarrearía otras consecuencias), el problema fundamental de la educación aparece bajo una nueva luz. La teoría de sistemas operativamente cerrados descarta que, mediante la comunicación, puedan especificarse operaciones (estructuras, estados, etc.) de conciencia. Lo que se propone el educador es imposible. Entonces, ¿cómo puede, a pesar de todo, echar a andar la comunicación educativa y

---

4 Véase Prange (1988).

5 Véase Luhmann (1984, 1987b y 1988; 1995: 55 y ss. o 37 y ss.).

proseguir su propia autopoiesis? ¿Y dispondrá de algún medio *(Medium)* para conseguirlo?

III

También esta última cuestión requiere una aclaración conceptual, pues está igualmente sometida a las elevadas exigencias de precisión resultantes de concebir los sistemas como unidades operativamente cerradas que se producen a sí mismas.

Como es evidente, aquí no se está hablando de los medios de masas *(Massenmedien)*. Pero también ha de abandonarse la idea, ampliamente extendida, de que los medios facilitan procesos transferenciales. No se trata de saber cómo es posible transferir algo (una información, por ejemplo) desde A hasta B, sino de cómo es posible la producción y reproducción de una improbable forma de operar, o sea, la comunicación[6]. Nuestro tema es la emergencia de un nuevo tipo de realidad a partir de un continuo de materialidad ya dado, de carácter físico-químico-biológico y, en nuestro caso, además, socio-lingüístico. Se trata, pues, de la introducción de límites en este continuo de la producción de forma[7].

De acuerdo con las especificaciones formuladas por Fritz Heider para el ámbito de los medios de percepción (por tanto, también para los sistemas psíquicos operativamente cerrados), queremos fundamentar el concepto de medio *(Medium)*, a diferencia del de forma, sobre la distinción entre elementos acoplados de modo laxo y de modo estricto[8]. La estructura más laxa, flexible y moldeable de los medios da a las formas la oportunidad de grabarse, de imponerse. Pero al hacerlo, el medio se conserva y aparece en la forma como acoplamiento que es posible también de otro modo, como contingencia. Solo la forma puede ser observada directamente; el medio ha de inferirse —al igual que en las huellas dejadas en la tierra podemos ver que los pies están más firmemente constituidos que el suelo—. Si se desea observar el medio, es preciso observarlo como forma y presuponer otro medio de esta manera formado. El último e inobservable medio sería, entonces, la materia (en el sentido de la tradición veteroeuropea) o, como tal vez hoy podríamos decir, el mundo.

Estas reflexiones ponen ya de manifiesto que la distinción medio/forma puede ser aplicada de muchas maneras, incluyendo la formación

---

6 Un giro así en la teoría de la comunicación lo realiza también Benny Shannon (1989).

7 Véase para esto Winograd y Flores (1986: en especial, 76 y ss.). Siguiendo a Heidegger, Gadamer, Searle y Maturana, renuncian a todas las representaciones «racionalistas» de eficacia transferencial con arreglo a fines *(zweckgerichteter Übertragungseffektivität)*. Pero, de acuerdo con Searle y Maturana, entienden que el sentido primario de la comunicación reside en la coordinación de la conducta o en la producción de compromisos *(commitments)* de los individuos participantes. Esto nos acercaría al modo de ver de los pedagogos más que la variante de la teoría de sistemas que presentamos en el texto.

8 Véase Heider (1926: 109-157).

de jerarquías, en el sentido de que aquello que en una distinción opera como forma es medio de nuevo en otra, y puede asumir configuraciones formales superiores —precisamente por ello, al manejar una concepción abstracta de la distinción, estamos sujetos a conceptos vagos como acoplamiento [relativamente] laxo y [relativamente] estricto—. Es en este sentido que, por ejemplo, las palabras del lenguaje, pese a ser forma estricta en un medio perceptivo acústico u óptico, pueden ser utilizadas a su vez como medio, ya que dejan abierto un alto margen de maniobra para ensamblarlas en frases; es decir, que pueden ser acopladas de forma más estricta. Y este ejemplo nos vuelve a mostrar que la forma no elimina ni desgasta el medio, sino que lo presupone como algo permanentemente reformable.

Lo expuesto clarifica que el lenguaje puede operar como forma y como medio a la vez. Esta propiedad genial capacita al lenguaje para servir como acoplamiento estructural de sistemas cerrados de por sí, como son los sistemas de conciencia y los sociales. En la conciencia, el lenguaje penetra como forma del medio perceptivo —primero, acústicamente, después, tras la invención de la escritura, también ópticamente—. En el contexto de la comunicación de la sociedad, las palabras, moldeadas de manera muy nítida para fines perceptivos, son utilizadas por el lenguaje como medio para alcanzar nuevas formas —las de las frases, precisamente—, de las que se sirve la comunicación. Como es evidente, las palabras no se forman antes que las frases, ni las conciencias antes que las sociedades. El lenguaje es condición y resultado de la coevolución de sistemas psíquicos y sociales, lo que hace más patente todavía que se trata de un logro evolutivo muy improbable, que, si bien puede descifrarse y describirse mediante la distinción medio/forma, aún no puede ser explicado genéticamente.

Todo esto es condición previa para la aparición de los medios de comunicación simbólicamente generalizados. En el caso más típico, esto se produce mediante una codificación binaria. Al valor positivo, que señala la conectividad de las operaciones[9], se contrapone otro valor, que es negativo, de reflexión *(Reflexionswert)*, y advierte de la contingencia de todas las operaciones enlazables (todos los pagos, todos los actos de autoridad, todas las decisiones colectivamente vinculantes, todas las consolidaciones del saber, etc.), *sin que ello represente el fin de la autopoiesis del sistema.* Dicho de otro modo, la codificación binaria es una invención no ya importante, sino incluso la decisiva para que en el desarrollo de la sociedad puedan constituirse nuevos medios, superpuestos a un lenguaje que siempre se presenta en formas y solo como tal es utilizable.

¿Y cómo se las arregla la educación, si es que lo hace, dado que no dispone de su propia codificación binaria (salvo para fines de selección)?

[9] Gotthard Günther lo denomina «valor de designación». Véase Günther (1980: 140 y ss.).

IV

Tal y como se ha esbozado anteriormente, la educación se enfrenta al problema de que no puede conseguir lo que pretende. Está relacionada con sistemas psíquicos que solo hacen lo que hacen. Un alumno que sonríe, sonríe. Un alumno que calcula, calcula. A ello se puede reaccionar comunicativamente mediante la crítica o el elogio, pero no es posible especificar mediante la comunicación los procesos de la conciencia que se originan a consecuencia de ello[10]. Lo más importante es que no se trabaja con máquinas triviales, o sea, con máquinas que reaccionan siempre conforme a la misma función de transformación, sino con máquinas autorreferenciales, que determinan mediante operaciones propias el punto de partida para la operación subsiguiente, lo que las convierte en máquinas a cada momento nuevas[11]. Todo ello hace, además, que el educador se las tenga que ver con *black boxes*, de las que solo puede observar sus externalidades. Esto significa, y no en último lugar, que todo intento de controlar lo que ocurre se acaba convirtiendo en un control por parte de los sistemas a controlar[12]. Si el profesor quiere conseguir algo, se verá obligado a actuar. Y si quiere actuar de acuerdo con un plan, tendrá que reaccionar continuamente tal y como los acontecimientos le imponen. Incluso si se toma ciertas libertades, imperará la ley de hierro de que todo control presupone un ser controlado por lo que se quiere controlar. Dicho de otra forma, uno puede influir en un sistema si (y solo si) se somete a las influencias del sistema[13]. En consecuencia, cabe preguntarse qué posibilidades hay de que aquí se constituya un medio que, por estar laxamente acoplado, pueda ser moldeado por formas de inspiración pedagógica

La respuesta es tan sencilla como sorprendente; tan clásica como (en este contexto) novedosa: *el medio es el niño*. Tan solo hay que hacer abstracción de que tanto los niños como los adultos, tanto los bebés como los jóvenes de cualquier edad son, sin excepción, sistemas estructuralmente determinados. Se trata de sistemas que, en todos los casos, solo adoptan los estados que ellos mismos se dan y solo realizan las operaciones que llevan a cabo en virtud de sus estados momentáneos. Esto servirá para los bebés con tanta evidencia o, quizá, más que para los adultos, pues no hay excepciones.

Pero, entonces, ¿qué quiere decir «niño»? Tal y como parece, esta expresión apunta a la invención del medio para fines comunicativos. Desde la publicación pionera de Ariès[14], se sabe (o mejor, se arriesga a dar por

---

10 Véase Hahn (1989).

11 Véase al respecto, e incluyendo una panorámica de la educación, Foerster (1985: 12 y ss., 21 y ss.).

12 Véase Glanville (1982 y 1988: 119-147).

13 Véase Foerster (1984).

14 Ariès (1960).

sentado) que el niño es una unidad semántica que debe ser distinguida de los organismos y las características psíquicas de los seres humanos ya desarrollados. Podríamos decir también, por consiguiente, que el niño es el constructo de un observador. Esta distinción entre niño, por un lado, y sistema orgánico y psíquico, por otro, se ha utilizado para poder investigar históricamente la semántica niño/infancia. Lo variable del sentido en el que se entiende, explícita e implícitamente, qué es ser «niño» puede documentarse históricamente. Y a pesar de que puedan discutirse los detalles y seguir estando difuso desde cuándo hay niños, parece claro que esta semántica obedece a fines pedagógicos y que, por tanto, está correlacionada con la diferenciación de la educación —primero, como singularidad de un rol (como mera *societas*) en la ya compleja *societas* doméstica y, más tarde, como educación escolar—. Interpretando que el niño es el medio de la educación se construirá después una sistemática teórica para dichas investigaciones.

Como es obvio, la semántica del niño se apoya sobre las peculiaridades de este ente, fácilmente reconocibles por contraste con los adultos. Sin esta diferencia, perceptible por el tamaño corporal y la conducta, no habría niños. Estos son el constructo de una distinción, que permite referirse a una de sus caras como niño, y las externalidades de esta *black box* es lo que hace posible la construcción de lo que pueda ocurrir «dentro» de ella La distinción «los niños no son adultos, los adultos no son niños» hace en cierto modo de sustitutivo del (imposible) esclarecimiento de esta *black box* —y a este respecto, es indiferente si los niños son incognoscibles e incontrolables según criterios de la vieja cibernética (por falta de *requisite variety*) o de la nueva (como máquinas autorreferenciales, históricas)—. Basta la idea de Spencer-Brown[15] de que toda distinción —por lo tanto, también la distinción entre niños y adultos— supone una diferencia, traza un límite, de modo que con solo cruzar este límite («crossing») se puede pasar de un lado a otro y, con ello, mover el punto de contacto para las operaciones posteriores.

La ventaja de la distinción niños/adultos reside en su obviedad. Y, como siempre, lo obvio sirve para ocultar algo; en este caso, que el sistema así designado no se conoce ni se puede conocer. Lo que resulta ocultado es la otra distinción entre niño (o adulto) y sistema psíquico-orgánico. Solamente un observador de los observadores que utilizan la distinción niño/adulto —un observador de los pedagogos— puede apercibirse de que el niño está situado en el punto de intersección de *dos* distinciones. El niño es distinguido del adulto *y* de los sistemas psíquico-orgánicos, que son solo indicados como niño (a diferencia del adulto). Únicamente desde la cibernética de segundo orden, la de los sistemas observadores, es posible clarificar que el niño sirve a la educación como medio.

15 *Laws of Form* (1971), 2ª ed. London.

V

Para aclarar que los niños no son niños aun cuando se les describa así, habrá que introducir aquí un excurso que aludirá a las bases de una teoría de la socialización. Tal y como ya se ha apuntado al comienzo del apartado precedente, la denominación «niño» hace referencia a una unidad que se produce a sí misma, autopoiéticamente, por medio de la vida y la conciencia. Este tipo de sistemas están estructuralmente determinados, tanto orgánica como psíquicamente; es decir, realizan sus operaciones a partir de la situación en la que se encuentran, que, a su vez, es resultado de sus propias operaciones anteriores[16]. Y son sistemas estructuralmente determinados en el sentido de que para el avance de sus operaciones necesitan de estructuras que limiten el espectro de posibilidades de conexión, de forma que un observador puede distinguir e indicar su unidad describiendo sus estructuras (en este caso, por ejemplo, actitudes, costumbres, rasgos de carácter)[17].

Esta caracterización vale sin excepción; es decir, se aplica a personas de cualquier edad, incluso para los que aún no han nacido, por lo que es evidente que contradice la semántica del «niño», que, por eso, ha de ser atribuida a quien la proyecta y utiliza para estructurar su propio pensamiento o la comunicación. Si se quiere explicar por qué la educación funciona exitosamente, a pesar de todo, y no se atasca en el mundo de sus propios errores, es preciso focalizarse en las características sistémicas de los sistemas autopoiéticos, estructuralmente determinados, y en su clausura autorreferencial (y no en una hermenéutica del sentido de la infancia).

A tal efecto nos es de gran utilidad el concepto de *acoplamiento* estructural; en este caso, referido a la comunicación y la conciencia. Es evidente que la comunicación, pese a organizar autopoiéticamente su propio proceder, no es posible sin la conciencia. Esta, por su parte, si bien puede operar sin la cooperación de la comunicación, e incluso estructurar lingüísticamente sus propias secuencia de pensamientos[18], puede verse malograda (o realizarse de forma muy rudimentaria) si no ha participado en la comunicación lingüística. Siguiendo a Humberto Maturana, po-

---

16 El concepto contrapuesto es «máquina trivial» (Heinz von Foerster), que transforma los *inputs* en *outputs* según una función de transformación y lo hace siempre de igual modo (sin influir con ello en su condición respectiva), en tanto en cuanto la función de transformación siga siendo idéntica. Los sistemas orgánicos y psíquicos no son máquinas triviales sino máquinas (históricas) autorreferenciales, aun cuando el educador se esfuerce, a través de la enseñanza, en transformarlas en máquinas triviales de confianza (que contestan «correctamente» a las preguntas). Véase también Luhmann (1987a: 192 y ss.).

17 Esto se encontrará relacionado con que la complejidad estructural de un sistema es más pequeña que la complejidad operativa y, por ello, ofrecerá ventajas para la observación y la descripción. Véase Löfgren (1977).

18 Si se quiere saber cómo funciona la conciencia cuando piensa lingüísticamente sin estar participando en la comunicación, léase, por ejemplo, «Comment c'est» o «L'innomable», de Samuel Beckett.

demos referirnos a esta conexión como acoplamiento estructural[19]. Los acoplamientos estructurales presuponen un continuo material de tipo físico, que les sirve de soporte y hace posible el ver y el oír conjuntamente. Su base reside, pues, en otro medio que posibilita las autopoiesis de la comunicación y de la conciencia, pero que no las determina. Por tanto, una característica esencial del concepto de acoplamiento estructural es su compatibilidad con la autopoiesis de los sistemas acoplados. Tampoco entra a formar parte, como momento estructural —y, por tanto, como exigencia operativa—, del devenir de la autopoiesis. En la pantalla de los sistemas acoplados es identificable solo como *irritación* que contribuye a determinar lo que suceda a continuación.

La irritación es un estado sistémico específico que, como la sorpresa, por ejemplo, solamente puede darse gracias a la concatenación recursiva de las operaciones y estructuras con las que el sistema se reproduce a sí mismo. En otras palabras, la irritación no es algo que exista ya en el entorno y pueda transferirse al sistema. Así pues, la conversión los acoplamientos estructurales (aquí, de comunicación y conciencia) en irritaciones relaciona una conexión sistema/ambiente, que solo puede ver un observador, con los estados propios a los que un sistema puede y tiene que reaccionar autopoiéticamente de forma más o menos exitosa. El acoplamiento estructural provoca en el sistema una especie de irritación duradera; y, si a base de repetirse con mucha frecuencia y una cierta tipicidad, repercute sobre el sistema (como lenguaje, por ejemplo), cabe suponer que acabe originando un desarrollo estructural en el sistema que puede ser identificado por un observador como algo que si no se produce a propósito sí es, al menos, algo no aleatorio. En las irritaciones prolongadas que aparecen en la conciencia cuando participa una y otra vez y en formas repetibles (lenguaje) en la comunicación, se encuentra la clave del problema de la socialización. De este modo puede explicarse: 1) que toda socialización es autosocialización —o sea, que no puede ocurrir a la manera de una transferencia—; 2) que, más allá de las condiciones desencadenantes, produce una considerable diversidad de formas características del sistema —por ejemplo, que en una misma familia, a pesar de darse condiciones análogas, los hijos sean muy diferentes—; 3) que, ello no obstante, funciona de forma no aleatoria, pues, a pesar de la mutua opacidad y la elevada heterogeneidad estructural, pueden sintonizarse; y 4) que la vivencia clave es la participación en la comunicación lingüística y su mundo de formas llamativas y fascinantes, y ello con independencia de lo que cada conciencia piense al respecto.

La socialización, en este complejo sentido, depende de que se mantenga en funcionamiento la comunicación lingüística. Para ello, en las sociedades más complejas, han de superarse ciertos umbrales de improbabilidad. Solo para conseguirlo se recurre, en el caso de la educación,

19 Véase Maturana (1982: 143 y ss., 150 y ss., 243 y ss. y 251 y ss.).

al medio niño. Si esto es así, es casi inevitable que quien es llamado niño reaccione al hecho de ser tratado como tal. Debería saberse más acerca de lo que a continuación ocurre en la conciencia si esta capta que es tratada como niño (o, al menos, como no adulto); es decir, si y cómo repercuten en los cambios estructurales de este sistema los permisos y prohibiciones, las concesiones de libertad y las representaciones del poder *(Können)*, del no poder *(Nichtkönenn)*, del no poder todavía *(Nochnichtkönenn)* y del no tener que poder todavía pero sí estar ya capacitado *(Nochnichtkönnen-müssensaberdochschonkönenn)*, en el contexto de esta semántica. Sería una ingenuidad partir de que estos efectos se ajustarán de por sí a la intención pedagógica. Puesto que también entonces —es decir, si una conciencia aprende a concebirse a sí misma como niño y a convertirse en la parte infantil en la comunicación— lo que ocurra con las estructuras de la autopoiesis de la conciencia es algo completamente diferente a lo que, de esta forma, es posible o más fácil como comunicación.

VI

En sus comienzos, con el concepto (hoy desechado) de tabula rasa la nueva pedagogía daba cuenta de lo que el niño tenía que acabar siendo. Desde un punto de vista histórico, este concepto representa el rechazo de las «ideas innatas» y, más aún, de la física moral del esfuerzo por la perfección, que se hallaría instalado en la naturaleza y solo podía ser asistido y acompañado por los educadores[20]. No, el ser humano ha de hacerse. Esa será la señal para realizar un esfuerzo y asumir una responsabilidad mayores, para la diferenciación de la educación[21].

No tenemos por qué reabrir esta discusión, aunque, no obstante, podemos considerarla una anticipación de la definición de niño que aquí investigamos. Nadie, ni siquiera Locke, habría aceptado que el ser humano fuera una caja vacía, susceptible de llenarse de contenidos arbitrarios. Se trata tan solo de una caja negra con la que un observador puede experimentar. El niño es medio solo en el sentido de que puede suponerse que sus ideas y representaciones están acopladas con la laxitud necesaria para someterse a acoplamientos formales más estrictos, en especial los relacionados con el «saber». Por eso, hablar de una «black box» significa solo que no es posible predecir ni controlar cómo funciona internamente lo identificado como tal. En otras palabras, frente a ella se carece de «re-

20 *Lo que cabe suponer que sería plausible en una sociedad en la que el educador contratado por* el padre casi siempre pertenecía a un estamento inferior al del educando.

21 Que una pedagogía recién nacida tampoco podía desear asumir tanta responsabilidad lo demuestran las continuas y variadas referencias que todavía se hacían en el siglo XVIII a la naturaleza, y que estaban en sintonía con la atmósfera de una época que trataba de evitar la consideración de que la sociedad es un sistema autoproductivo (autopoiético). «Il faut s'approcher des berceaux pour connaître ce que veut dire nature», dice, por ejemplo, Baudot de Juillet (1714: 92). En este sentido, pues, Rousseau fue un autor más bien tardío; en cualquier caso, no un innovador, precisamente.

quisite variety», y menos aún cabe suponer que otros sistemas psíquicos o algún sistema social puedan relacionar, uno por uno, sus elementos con los de ella, ya que significaría que los sistemas en cuestión se habrían fundido en un único sistema. Y esto vale no solo para la observación externa, sino también y aún más para la interna, para la autoobservación. Para todo observador, incluido el que se observa a sí mismo, el sistema observado es y solo puede ser opaco.

La evidencia y universalidad de esta opacidad es lo que permite a la educación construir un medio. La imposibilidad del conocimiento (que incluye al sistema observado, pues no podrá conocerse mejor a sí mismo, sino solo de manera diferente) anima a los educadores, que en este sentido fundamental operan de modo irrebatible, lo que no excluye, naturalmente, que reúnan experiencias y aprendan que pueden hacerlo mejor o peor, en tanto que disponen de memoria. Esto no solamente vale para el sistema psíquico del educador, sino aún más para el sistema de comunicación de la educación. La opacidad es el *take off* de la diferenciación y, en virtud de ello, también de la autodeterminación de los sistemas que se diferencian. O, por decirlo de nuevo: de poderse conseguir, una correspondencia puntual de los elementos conduciría a la formación de un sistema fusionado.

Con el *Emilio* de Rousseau se sustituyó el concepto de tabula rasa por el más realista de perfectibilidad[22]. Con él se abandona la postulación de la perfección como naturaleza, y se sustituye por la mera referencia a una posibilidad. De esta manera, se admite ya no solo el éxito sino también el fracaso, independientemente de lo que se considere como criterio del éxito, de forma que la escenificación utópica de la educación que se hace en el *Emilio* viene a dejar bien a las claras la improbabilidad del éxito. La perfectibilidad misma en ningún caso lo garantiza[23].

Los pedagogos lo han visto de otro modo[24]. Tenían que encontrar en el concepto abierto de la perfectibilidad un lugar para ellos mismos, y tomarlo como un medio en el que se podían implantar buenos propósitos. Por eso, para ellos, la perfectibilidad es la «capacidad de ser cada vez más perfecto como cualidad de la que están dotados los seres humanos a diferencia de los animales»[25]. Concebido así, el concepto desempeña para la profesión una función semejante a la del concepto de pecado original para los teólogos: se trata de algo difícil pero no imposible. Se puede salvar al-

---

22 La expresión es mucho más antigua, como puede comprobarse consultando en *Historischen Wörterbunch der Philosophie* la voz «Perfektibilität». Véase, por ejemplo, Aegidius Colummae Romanus, *De Regimine Principium*, 1277/79, citado a partir de la edición de Roma de 1607: 52, referido al intelecto. Pero esta expresión solo alcanzará una amplia repercusión terminológica hacia mediados del siglo XVIII.

23 Con razón se ha comparado este concepto con el de materia, que tanto fascinó también al siglo XVIII: «La perfectibilité est la *matière* de la culture et de l'histoire et non son *ressort*», se lee en Mosconi (1966: 62).

24 Por lo demás, también las novelas de formación (*Bildungsromane*) que se escribieron después de Rousseau. Véase Stanitzek (1988).

25 Véase Niemeyer (1796/1970: 73).

mas o formar a jóvenes, pero solo con asistencia profesional. El concepto incentiva la asunción de aspiraciones más elevadas.

Que la expresión niño es un constructo y solo así puede funcionar como medio no significa, pues, que se pueda proceder arbitrariamente. Solamente quiere decir que las limitaciones han de buscarse no tanto en los sistemas orgánico-psíquicos referidos como niño como en el sistema que practica esta referencia y, mediante ella, condensa experiencias. Si se quiere saber cómo se reduce la aparente arbitrariedad de la construcción, hay que observar al observador y no a lo que él observa. El niño no es un medio químico, biológico ni psicológico; no es carbono, proteína ni atención. Es un medio solo en el sistema de la educación, y los cambios en la concepción de este medio se explican, por eso, mediante la diferenciación en la sociedad de un sistema funcional para la educación. La cuestión siguiente será, por tanto, ¿cómo procede el sistema educativo con su medio?

VII

Nos formaremos una primera idea si prestamos atención a los problemas de imputación que se presentan en todos los medios de comunicación simbólicamente generalizados y a la diferente forma de resolverlos en cada caso[26]. Existen dos formas de imputación, la acción *(Handeln)* y la vivencia *(Erleben)*, que dependen de si una conducta observable en la cara externa de la *black box* se atribuye al propio sistema o a su entorno. Para el medio niño es característico que, como educador, ha de elegirse la imputación en forma de vivencia, aunque según la opinión general y la propia sea evidente que el niño está actuando[27]. La extravagancia (y artificialidad) del medio «educación» se hace patente, pues, en que se abandona, o se pone entre paréntesis, un direccionamiento de la imputación en principio obvio, y se sustituye por la cuestión de qué tipo de vivencias tiene el niño para que se comporte de una determinada forma. Esto implica, y no en último lugar, una suspensión del mecanismo normal de sanción moral y la apertura de un espacio libre para las sanciones específicamente educativas, que puede conducir a la formación de un medio selectivo relativo a la diferencia entre mejores y peores rendimientos. Como todos los medios funcionalmente específicos, también este presupone un distanciamiento de la moral. En este caso, tal distanciamiento significa que el niño no es «todavía» plenamente responsable de su conducta (¡a diferencia de los adultos!).

---

26 Sobre la diferenciación de medios asociada, véase Luhmann (1975).

27 Esta precisión sobre el medio de la educación me ha sido inspirada por Klaus Gilgenmann, *Die zunehmende Unwahrscheinlichkeit der intergenerativen Kommunikation*, Osnabrücker Sozialwissenschaftliche Manuskripte, 5/88: 24 y ss. El punto partida de Gilgenmann para abordar este problema es diferente al mío: los crecientes problemas comunicativos existentes entre las generaciones, y habla del «medio formación» como institucionalización de la solución de este problema.

Unida a esta intención más o menos sostenida de comprender al niño a partir de sus vivencias parece haberse desarrollado también la semántica histórica de la infancia. Cada vez se exige una mayor capacidad empática, observar al niño como observador del mundo y, en consecuencia, darse cuenta de que el mundo del niño parece ser diferente del mundo de los adultos. Esto, a la vez, condice con la necesidad de habilitar posibilidades de ejercer influencia y de no educar de una manera que el niño no pueda asumir ni comprender. Si bien esta idea aparece ya en doctrinas educativas más antiguas y es, a buen seguro, tan antigua como la reflexión sobre la educación[28], la diferenciación del sistema educativo y la reflexión que la acompaña estimula una perspectiva *à la* «second order cybernetics»; es decir, una observación del niño como observador y la correspondiente contención de las imputaciones como acción. El problema de la educación no consistirá en contraponer una acción a otra, sino en elegir una acción a la medida de la vivencia del otro. Así, mientras que en el caso del amor la acción de ego debe ser seleccionada de forma que ratifique las vivencias de alter[29], en el de la educación no se debe tender a la confirmación sino a la corrección.

Otra forma de desacoplamiento podría consistir en que el educador atienda al aprendizaje y no al olvido ni al reaprendizaje que el mismo exige[30]. En clase, el educador distingue el aprender del no aprender, lo que le facilita hacerse una idea de su tarea y el control de sus efectos. En cambio, en el sistema psíquico (pero desde luego también en el organismo, en lo que atañe a las posturas, por ejemplo), el aprender y el desaprender pueden practicarse solo como unidad, y, por tanto, de forma indiferenciable. Todo lo aprendido deberá ser revisado en el posterior aprendizaje[31]. La idea del saber acumulativo oculta este estado de cosas, así como la complejidad psíquica del proceso, y, por ello, también lo que podría contribuir a la motivación o desmotivación del subsiguiente aprendizaje. Ahora bien, este ocultamiento de demasiada información se logra, precisamente, con la semántica del niño, y es lo que permite al educador figurarse que trabaja para el crecimiento.

La suma de habilidades, conocimientos y reflexiones vinculados a estos artificios estimula, en cierto modo por el desconcierto así creado, lo que en la autognosis de la profesión recibe el nombre de *pedagogía*.

De esta forma se vislumbra algo acerca del medio, pero nada todavía acerca de la forma de la forma con la que el sistema educativo cumple su función. Recordamos: medio (*Medium*) y forma (*Form*) son conceptos correlativos, las dos caras de una distinción, cuya diferencia consiste en si

---

28 Madame de Sablé, por ejemplo, exige que la elección de ejemplos guarde correspondencia con la capacidad de comprensión de los niños, «en s'accomodant à eux, par des exemples clairs, communs et proportionnez à leur âge et leur esprit naturel» (como se dice en el tratado «Pour les Enfants qu'on ne veut pas faire étudier à fonds», editado en Ivanoff [1927: 150 cita]).

29 Véase Luhmann (1982: 21 y ss.).

30 Véase también Prange (1986).

31 Pienso esto también de forma literal: ser re-visado.

los elementos se acoplan de forma laxa o estricta. A las formas en las que la educación reduce las posibilidades de su medio se las puede caracterizar con el concepto de *saber*.

En la educación se trata de transmitir saber. Sería falso (o, al menos, parcial) si con «saber» quisiéramos referirnos a una determinada actitud hacia el mundo; por ejemplo, una actitud cognitiva a diferencia de otra normativa, una racional a diferencia de otra emocional, una pasiva a diferencia de otra activa. Como todos estos conceptos de saber son endémicos los dejamos de lado. El saber es aquí referido, de forma muy general, a la estructura que ayuda a los sistemas psíquicos a continuar su autopoiesis; es decir, ayuda a que, partiendo de su concreto estado, puedan encontrar, enlazar, actualizar su próximo pensamiento. Visto así, el «saber» es un concepto para la redundancia, para el carácter no arbitrario de las conexiones operativas en la realización temporal de la autopoiesis del sistema[32].

Dado que los sistemas con estabilidad dinámica de este tipo se encuentran siempre en un estado que cambia al instante, el saber también se produce solo en el momento. El sistema, en su totalidad, se constituye de eventos autoproducidos, lo que significa que lo hace a partir de referencias de sentido actualizadas a cada momento. Todo lo demás será, para el evento, situación y, para el sistema, «horizonte del mundo» (*Welthorizont*)[33]. Tampoco hay reservas de saber, y la memoria no se puede entender como un «almacén», sino como una prueba de consistencia que se actualiza a cada momento[34] —por lo que no necesitamos saber que sabemos, cómo sabemos ni desde cuando sabemos que una puerta se abre con la manilla, pues, por lo común, la situación ofrece la redundancia necesaria para poder encontrar suficientes puntos de apoyo de cara a realizar una prueba de consistencia que dirija las operaciones—. Solo un observador (que puede ser también el propio sistema operativo) podrá presentar el saber en un esquema temporal; es decir, preguntar —y, dado el caso, constatar— si se sabe algo determinado, por qué y desde cuándo. Y solo un observador puede formarse ideas sobre la reutilización del saber en los casos futuros —pero esto también lo hace solo en el momento en que lo hace, o sea, solo al realizar su propia autopoiesis—. Por tanto, si los profesores suponen que el saber que transmiten a sus alumnos será útil

---

32 Otras formas son la entropía/neguentropía. También debe señalarse la conexión con los problemas de la elaboración de información y con las condiciones de la previsibilidad (cuyo caso extremo es una máquina trivial).

33 Habría que añadir que la forma de sentido «situación» o «mundo» está justamente diseñada para que se precise de ella solo en aquellos momentos (pero también: en cualquier momento) en los que el sistema realiza su autopoiesis. De ahí estos conceptos límite, que en la experiencia se moverán discrecionalmente; y también estas formas sin forma, que no conocen ya parte externa. Véase, desde la perspectiva cibernética y teórico-diferencial, también, Glanville (1988: en especial 149 y ss. y 167 y ss.).

34 Véase al respecto —por cierto, partiendo de la idea del niño como «recipiente vacío» (*angeîon kenón*)— la diferenciación entre poseer y tener saber (como quiera que se desee traducir *ktêsthai/échein*) en Platón, *Teeteto*: 197 B y ss. En un caso se trata del resultado de una adquisición; en el otro, de la capacidad para utilizarlo actualmente.

para su futuro, se tratará de su saber de observadores (algo demasiado fácil de entender); y no saben si sus alumnos están ocupados en otra cosa, por ejemplo, en pasarse la tarde excavando en su jardín. Todo saber tiene solo una actualidad temporal, y el saber no actual (actualizable) solo podrá existir como saber actual de un observador.

La educación y la escuela también tienen que ver con esta realidad de los sistemas estabilizados dinámicamente. Pero prescinden de ella. Y pueden hacerlo porque operan (observan) con una específica distinción entre medio y forma. En la educación y en el aula se supone que los niños adquieren el saber y que pueden retenerlo u olvidarlo (que es lo que no deben hacer). Visto así, el saber es la contracción del medio en formas determinadas y firmemente acopladas, y se supone que el educando puede emplearlas (o, al menos, debería aprender a hacerlo) siempre que sea requerido. Por eso, es muy habitual que se conciba el saber como una función de transformación a la que se puede recurrir según la situación y, en consecuencia, siempre que se presente la oportunidad de actualizarlo podrá emplearse como algo conforme al sentido y correcto. Esto no significa sino que los niños deben ser convertidos en lo que no pueden ni podrán ser: en máquinas triviales[35]. Es evidente que con ello la educación se pone al servicio de la fiabilidad socialmente exigida, pues solo las máquinas triviales son máquinas fiables, ya que (si no están estropeadas) siempre transforman los inputs en outputs de la misma forma.

El esquema de un saber perdurable, visto como forma y fijación de las posibilidades del niño, tiene numerosas particularidades, que se omiten solo porque la constancia (el «poder tener» [*das Habenkönnen*]) del saber es considerada algo «evidente». Especial atención merece en este contexto el significado de la escritura. Aquí no se trata solo de aprender a escribir y leer, en el sentido de una destreza a utilizar diariamente, sino de cómo opera esta curiosa forma de la percepción; y no se trata solo de que llame la atención como diferencia con respecto a otras percepciones ópticas —al igual que ocurre con el lenguaje en el medio acústico—, sino de que, como forma, sirve para crear formas; es decir, que sirve a su vez como medio. La escritura abre un espacio de posibilidades que ningún individuo podrá ya agotar, que seguirá siendo estable aun cuando cambien los contenidos; es decir, no es el cielo de los cielos, sino la forma de las formas que constituyen la cultura. La escritura «potencializa» la cultura, en la medida que también conserva lo no escrito como algo que podría escribirse si es preciso[36] (y esto vale en una medida cada vez mayor para las escrituras fonéticas, ya que destrozan cualquier ilusión de un mundo cerrado en cuanto su presencia se universaliza gracias a la imprenta). Esto obliga a adoptar una metodología selectiva, a un aprendizaje de la coherencia, al paso de las relevancias situacionales a las sistemáticas. Y, a

---

35 Véase Luhmann (1985).

36 «Potencializado» en el sentido de Barel (1989: 71 y s., 185 y s., 302 y s.).

la vez, al deberse a la función mediática (y no solo a la forma) de la escritura, estas consecuencias ocultan lo que se inculca en el niño como forma generadora de formas[37].

A esto se añade que la educación impone la relevancia de la verdad (a su vez dependiente de la escritura). En la autopoiesis psíquica, el saber funciona —si es que lo hace— con independencia de si se trata, según la opinión de los observadores, de un saber verdadero o un saber falso (del mismo modo que el cerebro no realiza operaciones neurofisiológicas diferentes en función de que se trate de ideas verdaderas o ideas falsas). En clase, por el contrario, se valora que se enseñen y aprendan solo saberes verdaderos (aunque, como operación comunicativa, esto funcione del mismo modo e igual de bien si se trata de un saber no verdadero). Las operaciones, pues, son siempre indiferentes a si un observador, ayudándose de la distinción especial verdadero/falso, califica el sentido mentado como verdadero o falso[38]. Y se puede decir que ¡por suerte!, pues, en otro caso, el esquema verdadero/falso paralizaría la autopoiesis del sistema operativo a la primera oportunidad —o sea, por la falta de conectividad de una operación «falsa»—, y el sistema dejaría de existir. Si esto fuera así, hace ya mucho que habrían desaparecido todos los cerebros, todos los sistemas de conciencia y, con más razón, todos los sistemas de enseñanza.

Ahora bien, al menos en las escuelas, se le exige al alumno aprender un saber que se ha probado verdadero. Se le podrá exigir porque es visto como niño (adolescente, etc.). Para la selección de la materia basta la legitimación por medio la ciencia. Pero la ciencia no le garantiza al saber la forma más adecuada de implantarse psíquicamente ni cuáles son las situaciones más propicias para conseguirlo. Así podemos explicarnos las asombrosas discrepancias entre la competencia cotidiana y la capacidad escolar. Esto no solo vale para la enseñanza de lenguas extranjeras (para la que, de todas formas, hay correctivos) sino también, por ejemplo, para el trabajo con algoritmos. La investigación en este ámbito se encuentra aún en sus albores, pero muestra ya claramente que la competencia cotidiana (si los niños, por así decirlo, son exigidos como adultos) puede ser más elevada de lo que en las escuelas se presenta y reconoce como cálculo[39]. En los juegos, en la calle o en trabajillos, los niños pueden realizar cálculos que no pueden reproducir en la escuela con la aritmética que allí se enseña.

---

37 Según estas aclaraciones, resulta evidente que la diferenciación platónica de poseer saber/tener saber (véase n. 34) responde a la escritura alfabética.

38 Para la artificiosidad y la génesis histórica de esta doble observación del saber con ayuda de la diferenciación verdadero/falso, véase Elkana (1988).

39 Véase, en el contexto más general del manejo práctico-situacional de cantidades, Lave (1986). En especial para investigaciones sobre niños o escolares, Nunes Carraher, Carraher y Dias Schliemann (1985); Nunes Carraher y Dias Schliemann (1985); Nunes Carraher, Carraher y Dias Schliemann (1987); ibid. (1988).

Además, la imposición de formas en un medio solo puede realizarse selectivamente, aprovechando determinadas posibilidades y ensombreciendo las demás. Todo el aprendizaje en la escuela presupone, por tanto, las correspondientes prohibiciones de otros aprendizajes, por lo que, si tenemos en cuenta la apertura del medio, los aprendizajes que prohíbe la enseñanza son muchos más que los que facilita[40].

Por último, la programación del aprendizaje de saberes desacredita un beneficioso dispositivo de los sistemas dinámicamente estables: el olvido. Si el saber no consiste en otra cosa que en su utilización actual para organizar la autopoiesis, es evidente que se reutilizará o no dependiendo de las secuencias de cambio de estado, de la historia del sistema. Así pues, según el camino recorrido, el saber está sometido a un proceso de selección natural. El que se reutiliza se condensa como experiencia y adopta, así, una forma que se sustrae a cualquier descripción exacta. El que no se reutiliza acaba resultando inaccesible —como evidencian todas las experiencias con las campañas de alfabetización en los países en desarrollo—. Una consecuencia importante para nuestro contexto es que los adultos no pueden recordar qué significó para ellos ser niños, por lo que tendrán que reinventarse el «mundo infantil» por contraste.

El desvanecimiento de lo no reutilizado se produce de forma inadvertida (darse cuenta de ello implicaría ya la reutilización) y desempeña una función importante para los sistemas que han de funcionar como sistemas estructuralmente determinados. En cambio, en el esquema medio/forma o niño/saber el olvido es relegado, cuando no es temido y agriamente reprendido por entenderse que representa un desastre.

Todas estas reflexiones demuestran que el medio de la educación institucionaliza una forma de observación extremadamente artificial. Por eso resulta difícil manejarlo y se han dado nombres especiales a la disciplina que, a pesar de todo, intenta hacer posible su uso. Por el lado del medio recibe el nombre de *pedagogía*, como ya se ha dicho, y por el de la forma, *didáctica*.

VIII

En la pedagogía natural de la tradición, los niños son diferenciados por su edad y grado de madurez. Por eso, se los consideraba adultos a una edad que, para nosotros, resulta relativamente temprana. En la nueva pedagogía, por el contrario, se impone calladamente otra distinción: si los niños pueden leer o no. A este respecto, la cuestión no es solo si los niños han adquirido la destreza de la lectura o no, o no la han adquirido todavía. Lo decisivo para poder discriminar a este respecto es, más bien, la imprenta y la disponibilidad de libros impresos para poder leer solo antes y después de clase.

[40] Véase Diederich (1988: 42 y ss., 58 y ss.).

Las culturas tradicionales que disponían de la escritura conocieron ya, lógicamente, el saber escrito, pero solo lo utilizaban, por lo general, como medio auxiliar de la comunicación oral. Tanto en la vida como en la escuela, la comunicación oral podía referirse a textos escritos[41]. El conocimiento y comprensión de estos textos podía ser una fuente de autoridad docente. La enseñanza era concebida como un proceso de transmisión: aprender significaba asimilación mecánica, y entender a los eruditos era una recompensa diferida y una confirmación de la condición adulta[42]. Esto cambiará radicalmente con la imprenta[43]. Los libros son recomendados para el «autoaprendizaje», lo que para la escuela significa que en las clases se pueden desarrollar estas capacidades y luego contar con ellas. Enseñar y aprender son ahora formas de operación completamente diferentes, por lo que su aun así buscada integración se convierte en un problema. La consiguiente reformulación pedagógica dejará de considerar como único patrón la transferencia de la materia a las cabezas de los niños, y hará hincapié en el desarrollo de la capacidad de aprendizaje. La «escuela para empollones» será puesta en entredicho. La escuela se verá ahora cuestionada como institución formativa. De forma análoga, la educación natural, que acompaña el proceso de maduración, se considerará recomendable solo para la etapa inicial, en la que los niños todavía son niños. A ella le seguirá la etapa de la escolarización y el estudio, en la que se promoverá la formación, en el sentido de favorecer la más rápida posible adquisición de la capacidad de leer de forma independiente.

La cesura del poder leer y aprender de forma autónoma revoluciona la semántica de la infancia. No solo decide lo que ocurre en la escuela o en la universidad con las competencias suficientemente desarrolladas, sino que, mediante una especie de proyección retroactiva, también es aplicada a la educación infantil temprana. También en esta debe tratarse ya no solo del simple adiestramiento, sino del aprendizaje en un ambiente educativo (¿deberíamos decir educogénico?). El medio niño resulta así transformado en su totalidad. Como sabemos hoy, el medio niño es un resultado de la imprenta, y en tanto que tal, también un medio genuinamente social.

IX

Un buen medio, útil para los sistemas funcionales, presupone que no es desgastado por la constitución de formas, sino que se renueva con ella. Parsons se refirió a ello utilizando la atrevida metáfora de la «circulación». Es así como, al usar el poder en la forma de decisiones colectivamente vinculantes, el poderoso se hace visible y deja entrever la posibilidad de

41 Para un sistema educativo que hacia finales del siglo XIX operaba de este modo, véase Wood (1985).

42 Véase Wood, *op. cit.*: 5 y ss.

43 En Europa, en virtud de mecanismos primordialmente mercantiles de difusión de libros, ya a comienzos del siglo XVI. Véase Gieseke (1991).

tomar otras que, dado el caso, también podría imponer. Del mismo modo, el dinero no resulta consumido cuando se gastan ciertas cantidades de él para determinados fines (y así toma forma), sino que renueva su potencia medial en el mismo acto del pago. Asimismo, las demostraciones de verdades o falsedades son especialmente apreciadas por la ciencia moderna si dan pie a nuevas cuestiones a investigar, mientras que, cuando no es así, verdades o falsedades pierden rápidamente interés. ¿Y en el caso de la educación?

Cuando se trataba (o se trata aún) de la «formación», no era posible contemplar ninguna solución a este problema, lo que siempre significa que, al no haber solución, tampoco hay problema. Es obvio que esto vale para el caso de una formación canonizada en libros, a la que en el sistema educativo le basta con que se les dé a los niños la forma así determinada. Pero aun cuando, como propone Klafki, el concepto de formación se abra a los problemas históricamente actuales —o sea, socialmente cambiantes[44]—, no queda claro cómo puede regenerarse el medio una vez introducida en él la forma. El impulso para los cambios de forma —es decir, las modificaciones de contenidos formativos y temas— es algo esperado en el entorno social del sistema educativo. Y esta es una contribución no despreciable a la explicación de la dinámica del sistema (si no se toma antes en cuenta que en el contexto de la formación es formulado en modo valorativo). Una mirada de refilón a otros medios, como el poder, el dinero y la verdad, capaces de velar ellos mismos por su regeneración —y, por ello, de provocar una dinámica propia del sistema—, nos aboca a la cuestión de si no dispone también el medio del sistema educativo de posibilidades equivalentes.

Y en efecto, basta con sustituir la fórmula formación por la de capacidad de aprendizaje[45] para divisar tales posibilidades. La fórmula capacidad de aprender postula un principio para seleccionar formas de saber orientadas hacia las posibilidades de aprendizaje que proporcionan. Y posibilidad de aprender significa, justamente, que se producen posibilidades de acoplamiento nuevas y aun indeterminadas. Así es como el niño aprende a caminar erguido para, gracias a ello, obtener posibilidades de aprendizaje aún sin determinar. Algo parecido ocurre con el aprender a hablar y leer, así como con todo tipo de competencias profesionales, que, si bien no determinan cómo hay que comportarse en determinadas situaciones (el viejo error de la búsqueda de saberes aplicados), sí estructuran previamente las observaciones situacionales de manera tal que sea posible aprender con rapidez y, en virtud de ello, también renunciar con facilidad a las opiniones preconcebidas (acoplamientos estrictos). De ello no es preciso hablar hasta que los «niños» tengan una edad avanzada[46]. El medio sigue vinculado a la distinción niños/adultos, pero la terminología

---

44 Véase Klafki (1986).

45 Véase Luhmann y Schorr (1988: 84 y ss., 103 y ss.).

46 Aunque esto también parece ser posible hacerlo antes. Véase Lenzen (1985).

«niño» puede completarse con otras (alumno, estudiante o, finalmente, el educando). En último término, se trata tan solo de un problema terminológico. Lo decisivo es que al poner como meta la capacidad de aprendizaje se postula, a la vez, el restablecimiento del medio a través de su uso. Y si es correcto que se puede observar un cambio de las fórmulas de contingencia del sistema educativo desde la perfección natural hasta la capacidad de aprendizaje, pasando por una de formación que solo es transitoriamente útil[47], entonces tenemos un indicador claro de que el sistema educativo logra su propia diferenciación no solo en el plano estructural (autonomía relativa, limitada por acoplamientos estructurales), sino también en el plano operativo (autonomía como clausura autorreferencial).

X

El medio «niño» no se puede codificar de forma binaria. Los niños, no obstante, se diferencian de los adultos, y por ello también de lo que ellos mismos serán como adultos. Ahora bien, el propio ser niño no es una cuestión estrictamente bivalente, que excluya terceros valores. Si llega a una valoración binaria (niños buenos/malos, pruebas superadas/no superadas, notas buenas/malas), es algo debido a razones de selección, no a razones educativas; y los pedagogos reaccionarán con reflexiones pedagógicas a esta necesidad que supuestamente se les ha impuesto.

La causa de este déficit de codificación no radica en la complejidad psíquico-orgánica del sistema denominado «niño», pues tales inadecuaciones se producen también en todos los sistemas binariamente codificados. La causa radica en la semántica con la que se concibe el acoplamiento laxo de este medio. Al atribuir capacidad de aprendizaje/voluntad de aprendizaje se supone que la complejidad psíquico-orgánica es una complejidad abierta, aún por determinar (o indeterminada), pero las posibilidades que así se abren no pueden ser esquematizadas unidimensionalmente. Esto es reconocido mediante conceptos como libertad, espontaneidad, etc., y considerado como un valor pedagógicamente irrenunciable. Y es correcto. Por otra parte, el sistema se ve así privado de la forma en que, habitualmente, los sistemas funcionales garantizan su autopoiesis, a saber: la bivalencia.

De esto se derivan muy amplias consecuencias. La codificación binaria de medios y sistemas asegura la continuidad, sea cual sea el caso. A diferencia de lo que ocurre en los sistemas teleológicos, el propio final *(telos)* no es programado, sino que queda abierto. Tanto con el valor positivo (por ejemplo, verdadero) como con el negativo (por ejemplo, falso) se puede hacer algo. Y aunque solo el valor positivo es conectable en el sistema, el negativo puede especificar las condiciones (aquí, teorías). De ahí que los

---

47 Y a esta observación me quiero aferrar (véase la nota 45), a pesar del curioso renacimiento de las «ciencias del espíritu» y de la semántica de la formación.

sistemas codificados binariamente sean siempre sistemas autodinámicos, autopoiéticos, que no pueden provocar nunca su finalización con sus propias operaciones. Como esta condición no se cumple para los pedagogos, tienden a pensar teleológicamente —tanto si alcanzan sus metas como si las suavizan, o incluso cuando, en un caso especial, han de renunciar a ellas por ser inalcanzables—. Sea cual sea el caso, los esfuerzos educativos finalizan alguna vez.

No obstante, la semántica del medio «niño» garantiza suficientemente que el sistema educativo nunca se pare. Siempre hay nuevos niños. Además, mediante la organización formal, se asegura de que sean escolarizados y asistan a clase puntualmente. No cabe dudar de que el próximo año habrá de nuevo una clase de primer curso. Además, la organización formal puede adaptarse a las oscilaciones demográficas. Como no dejan de nacer niños, se da por cierto que el sistema educativo no tendrá que adaptarse a la merma de enteros grupos de edad, por lo que no habrá de concebirse como un sistema determinado desde fuera. La autopoiesis del sistema está suficientemente garantizada por la organización formal. Aunque esta dependencia de la organización, a la que se da el nombre de «burocracia», es un fastidio para los pedagogos interesados en los niños (y no solo en sus «puestos»), se trata en cierto modo del coste que hay que pagar por la renuncia, estructuralmente impuesta, a la codificación binaria. Los otros sistemas funcionales se diferencian mediante la codificación binaria, y solo sistemáticamente después han de recurrir a la organización formal (por ejemplo, en forma de empresas, administraciones estatales, clubes deportivos, juzgados, museos, etc.), a fin de alcanzar suficiente complejidad (lo que luego, naturalmente, los hace dependientes de ella). En el caso del sistema educativo, en cambio, la diferenciación misma depende de la organización formal.

XI

Todo lo expuesto hasta aquí es solo un primer paso para aclarar la cuestión de si se puede hablar —y en qué sentido— de un medio del sistema educativo. En el contexto general de una teoría los medios de comunicación simbólicamente generalizados, llaman la atención ahora ciertas similitudes, pero también diferencias evidentes. La diferencia más notable podría ser la falta de una codificación binaria, ya que, si bien puede decirse que el sistema educativo dispone de una a efectos de selección, no sucede igual para la educación en sentido estricto. Esto explica, por una parte, la pesadumbre y el rechazo que provoca entre los pedagogos la influencia del código de selección en el devenir de la educación. La bivalencia ejerce una indiscutible fascinación, de la que, en mayor o menor medida, tampoco se libra la actividad docente. Pese a ello, el problema de la improbabilidad de la comunicación educativa no puede ser abordado solo por medio del mecanismo selectivo. El problema radica en la impo-

sibilidad de acceder comunicativamente a los sistemas psíquicos. Estos operan de hecho como sistemas estructuralmente determinados, esto es, como sistemas que están estructuralmente acoplados a través del lenguaje, pero que no son especificables, dada su condición de sistemas autorreferenciales, operativamente cerrados. Que esta cuestión no es solo de orden teórico es algo de lo que podemos darnos cuenta si reflexionamos acerca de cómo es posible la educación a pesar de todo; es decir, si nos preguntamos de dónde saca el valor necesario para considerarse posible e iniciar la comunicación. Una respuesta a esta pregunta se encuentra en el constructo del niño, de ese ser que manifiestamente no es aún adulto y, por tanto, necesita de la educación. La evidente obviedad de esta observación ocultará todo lo que se le oponga. Y una vez que la educación, y en especial la enseñanza, se pone en marcha, entonces entra en acción un sistema autopoiético sui géneris, cuyos elementos —o sea, las operaciones comunicativas— son a él mismo debidos.

Que el medio de la educación no es, ni por asomo, tan eficiente técnicamente como el dinero, por ejemplo, se explica fácilmente por la inexistencia de una codificación binaria. Falta también cualquier paralelismo con aquellas formas altamente desarrolladas de la racionalidad económica que son resultado de la reducción de las decisiones a una cuestión de si se paga o no el precio establecido. El déficit de racionalidad que salta a la vista al comparar con el dinero es después compensado de forma apresurada por el énfasis, el entusiasmo y la decepción. Lo que explica esta diferencia, sobre todo, es la elevada intensidad interactiva de la educación, si la comparamos con las extremadamente reducidas formas de interacción que, dado el caso, aún necesita la economía monetaria. Vistos en el marco de esta comparación, por tanto, las carencias mediales de la educación han de ser compensadas mediante la interacción presencial, ya que esta es la única forma adecuada de tratar con «niños».

Estas espectaculares diferencias entre economía y educación (y se podrían hacer también comparaciones con la ciencia, la política o el derecho) no deberían ocultar que en todos estos casos se trata de la diferenciación de sistemas funcionales autónomos, operativamente cerrados. Parece que, para una evolución de este tipo, el desarrollo de medios de comunicación específicos es una condición insoslayable, pues, de otro modo, ¿cómo podrían originarse las específicas diferencias de forma del sistema y relacionarse con las funciones correspondientes? En todos estos casos nos encontramos ante la forma típica de diferenciación de la sociedad moderna; y lo único que varía es la forma en que esto es posible en cada sistema funcional.

Bibliografía

Ariès, Philippe (1960). *L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime*. Paris: Plon (trad. al alemán, 1975). *Geschichte der Kindheit*. München: Hanser.

Barel, Yves (1989). *Le paradox et le système: Essai sur le fantastique social*. 2ª ed. Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble.

Diederich, Jürgen (1988). *Didaktisches Denken, Eine Einführung in Anspruch und Aufgabe, Möglichkeiten und Grenzen der Allgemeinen Didaktik*. Weinheim: Juventa.

Elkana, Yehuda (1988). «Das Experiment als Begriff zweiter Ordnung». *Rechthistorisches Journal*, 7: 244-271.

Foerster, Heinz von (1985). *Sicht und Einsicht: Versuche zu einer operativen Erkenntnistheorie*. Braunschweig: Vieweg.

Foerster, Heinz von (1984). «Principles of Self-Organization — In a Socio-managerial Context». En: Ulrich, Hans y Probst, Gilbert J. B., *Self-Organization and Management of Social Systems: Insights, Promises, Doubts, and Questions* (pp. 2-24). Berlin: Springer.

Gieseke, Michael (1991). *Der Buchdruck in der frühen Neuzeit: Eine historische Fallstudie über die Durchsetzung neuer Informations- und Kommunikationstechnologien*. Frankfurt: Suhrkamp.

Gilgenmann, Klaus. *Die zunehmende Unwahrscheinlichkeit der intergenerativen Kommunikation*. Osnabrücker Sozialwissenschaftliche Manuskripte 5/88.

Glanville, Ranulph (1982). «Inside Every Box There Are Two Black Boxes Trying to Get Out». *Behavioral Sciences*, 27: 1-11.

Glanville, Ranulph (1988). *Objekte*. Berlin: Merve.

Günther, Gotthard (1980). «Strukturelle Minimalbedingungen einer Theorie des objektiven Geistes als Einheit der Geschichte». En: *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, vol. 3 (pp. 136-182). Hamburg: Meiner.

Hahn, Alois (1989). «Das andere Ich: Selbstthematisierung bei Proust». En: Kapp, Volker (ed.). *Marcel Proust, Geschmack und Neigung* (pp. 127-141). Tübingen: Stauffenburg.

Heider, Fritz (1926). «Ding und Medium». *Symposium I*.

Ivanoff, N. (1927), *La Marquise de Sablé et son salon* (pp. 150 y ss). Paris: Presses Modernes.

Juillet, Baudot de (1714). *Dialogues entre Messieurs Patru et d'Ablancourt sur les Plaisirs*. Vol 1. Amsterdam.

Klafki, Wolfgang (1986). «Die Bedeutung der klassischen Bildungstheorie für ein zeitgemässes Konzept allgemeiner Bildung». *Zeitschrift für Pädagogik*, 32: 455-476.

Lave, Jean (1986). «The Values of Quantification». En: Law, John (ed.). *Power, Action and Belief: A New Sociology of Knowledge?* (pp. 88-111). London: Routledge.

Lenzen, Dieter (1985). *Mythologie der Kindheit: Die Verewigung des Kindlichen in der Erwaschenenkultur: Versteckte Bilder und Vergessene Geschichten*. Reinbek: Rowohlt.

Löfgren, Lars (1977). «Complexity of Descriptions of Systems: A Foundational Study». *International Journal of General Systems*, 3: 197-214.

Luhmann, Niklas (1975). «Einführende Bemerkungen zu einer Theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien». En: *Soziologische Aufklärung*, vol. 2 (pp. 170-192). Opladen: Westdeutscher Verlag.

Luhmann, Niklas (1982). *Liebe als Passion: Zur Codierung von Intimität*. Frankfurt: Suhrkamp.

Luhmann, Niklas (1984). *Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt: Suhrkamp.

Luhmann, Niklas (1985). «Erziehender Unterricht als Interaktionssystem». En: Diederich, Jürgen (ed.). *Erziehender Unterricht — Fiktion und Faktum* (pp. 77-94). Frankfurt: GFPF.

Luhmann, Niklas (1987a). «Codierung und Programmierung: Bildung und Selektion im Erziehungssystem». En: *Soziologische Aufklärung*, vol. 4 (pp. 182-201). Opladen: Westdeutscher Verlag.

Luhmann, Niklas (1987b). «Die Autopoiesis des Bewußtseins». En: Hahn, Alois y Kapp, Volker (eds.). *Selbstthematisierung und Selbstzeugnis: Bekenntnis und Geständnis* (pp. 25-94). Frankfurt: Suhrkamp.

Luhmann, Niklas (1988). « Wie ist Bewußtsein an Kommunikation beteiligt?». En: Gumbrecht, Hans Ulrich y Pfeiffer, K. Ludwig (eds.). *Materialität der Kommunikation* (pp. 884-905). Frankfurt: Suhrkamp.

Luhmann, Niklas (1995). *Soziologische Aufklärung.*, vol. 6. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Luhmann, Niklas y Schorr, Karl Eberhard (eds.) (1982). *Zwischen Technologie und Selbstreferenz: Fragen an die Pädagogik*. Frankfurt: Suhrkamp.

Luhmann, Niklas y Schorr, Karl Eberhard (1988). *Reflexionsprobleme im Erziehungssystem*, reedición con epílogo 1988, Frankfurt: Suhrkamp.

Maturana, Humberto, R. (1982). *Erkennen: Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit: Ausgewählte Arbeiten zur biologischen Epistemologie*. Braunschweig: Vieweg.

Mosconi, Jean (1966). «Analyse et genèse: regards sur la théorie du devenir de l'entendement au XVIIIe siècle». *Cahiers pour l'analyse*, 4: 47-82.

Niemeyer, August Hermann (1970 [Halle, 1796]). *Gründsätze der Erziehung und des Unterrichts*. Paderborn: Schöningh.

Nunes Carraher, Terezinha; Carraher, David William y Dias Schliemann, Analúcia (1985). «Mathematics in the Streets and in Schools». *British Journal of Developmental Psychology*, 3: 21-29.

Nunes Carraher, Terezinha; Carraher, David William y Dias Schliemann, Analúcia (1987). «Written and Oral Mathematics». *Journal for Research in Mathematics Education*, 18: 83-97.

Nunes Carraher, Terezinha; Carraher, David William y Dias Schliemann, Analúcia (1988). «Mathematical Concept in Everyday Life». En: Saxe, G. B. y Gearhart, M. (ed.). *Children's Mathematics* (pp. 71-87). San Francisco, California: Jossey Bass.

Nunes Carraher, Terezinha y Dias Schliemann, Analúcia (1985). «Computation Routines Prescribed by Schools: Help or Hindrance?». *Journal for Research in Mathematics Education*, 16: 37-44.

Prange, Klaus (1986). «Lernziel Lernen — Zur Kunst des Umlernens». *Pädagogik und Schule in Ost und West*, 34: 84-90.

Prange, Klaus (1988). «Bildung in dürtiger Zeit: Epochale Aspekte der pädagogischen Reflektion». *Zeitschrift für internationale erziehungs- und sozialwissenschaftliche Forschung*, 5: 1-18.

Shannon, Benny (1989). «Metaphors for Language and Communication». *Revue Internationale de Systémique*, 3: 43-59.

Stanitzek, Georg (1988). «Bildung und Roman als Momente der bürgerlichen Kultur: Zur Frühgeschichte des deutschen Bildungsromans». *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 62: 416-450.

Winograd, Terry y Flores, Fernando (1986). *Understanding Computers and Cognition. A New Foundation for Design*. Reading, Massachusetts: Addison-Wesley (trad. al alemán [1989], *Erkenntnis Maschinen Verstehen*, Berlin: Rotbuch).

Wood, Amanda E. (1985). *Knowledge Before Printing and After: The Indian Tradition in Changing Kerala*. Delhi: Oxford University Press.

6

El código de la medicina

I

¿Por qué se orientan los médicos?

Si les preguntásemos, obtendríamos respuestas muy previsibles. Se orientan por el cuadro clínico que presentan los pacientes, que pueden identificar gracias a un saber que se representan como ciencia. Al fin y al cabo, han estudiado en un centro científico universitario. Además, su reconocimiento científico conlleva el de la condición de depositarios de un saber curativo. Se supone, al menos en principio, que conocen los resultados que tendrán sus intervenciones en los cuerpos enfermos. La elevada incertidumbre de los diagnósticos y las artes curativas es notoria, pero no es relevante para nuestro problema, pues los médicos, como es natural, no se orientan por su inseguridad, sino por lo que saben y observan. La medicina, por tanto, es considerada una ciencia aplicada, como vendrían a corroborar sus éxitos.

De un modo totalmente marginal, se siguen presentando problemas «éticos» cuando la aplicación del saber depara consecuencias consideradas problemáticas, por ejemplo, inhumanas, ante las cuales el médico ya no puede contar con una orientación segura. La determinación de límites éticos para la praxis médica no se hace a partir de alguna disciplina ética, sino que es un asunto de comisiones que determinan una vez esto y otra lo otro y, si se adornan convenientemente, son consideradas éticas. Todas

las demás reglas orientativas, como las condiciones marco de orden jurídico o financiero, son vividas como intervenciones externas y aceptadas a regañadientes. Pero ¿qué significa aquí externo?

Esta cuestión tan simple nos pone ya en las inmediaciones de lo que ha de pensarse de forma práctica. A ningún enfermo puede resultarle de ayuda que la medicina se establezca como un sistema que diferencia entre dentro y fuera. Por eso, las explicaciones que siguen tienen una contraindicación: para los profesionales de la medicina son adecuadas solo condicionalmente.

Pero un sociólogo interesado en la teoría de la sociedad, y muy especialmente en la teoría de sistemas sociales, puede preguntarse en qué sentido es posible hablar, en la sociedad moderna, de un sistema medicinal o de un sistema para el tratamiento de los enfermos. Por eso, la primera cuestión a dilucidar es si estamos ante un subsistema de otro sistema funcional —por ejemplo, de la industria sanitaria (que existe al igual que la armamentística, la automovilística, etc.)— o ante ciencia aplicada, como, por ejemplo, lo son una física, una química o una bilogía conformadas por orientaciones finalistas añadidas (como la ingeniería mecánica, etc.). ¿O debemos partir de que el sistema para el tratamiento de enfermos ha alcanzado, en la sociedad moderna, la autonomía característica de un sistema funcional, solo comparable con el sistema político, el científico, el económico, el jurídico, el educativo, etc.? Si este fuera el caso, tendríamos que aplicar al sistema para el tratamiento de enfermos el mismo esquema teórico que vale para otros sistemas funcionales. Nos encontraríamos, entonces, con una autonomía no controlable desde fuera (lo que, naturalmente, de ningún modo implica cuestionar las interdependencias causales). También habría una función que no puede ser atendida en otro sitio, irreductible a algo como la investigación o el lucro (que tienen alternativas fuera de la medicina). Podría decirse que nadie puede ser curado fuera del sistema para el tratamiento de enfermos —a no ser desapercibida y autónomamente.

Si nos limitásemos a realizar esta prueba de la pregunta por la función, no habría duda: el sistema para el tratamiento de enfermos es un sistema funcional autónomo de la sociedad[1], aun cuando en muchas de sus operaciones se halle estructuralmente acoplado a las transacciones financieras, a la aplicación del saber, a la aplicación de la ley (contrato), etc. Ahora bien, no bastará solo esta prueba funcional. Habremos de acercarnos a otro criterio, al menos, que es típico de los sistemas diferenciados en torno a una función: la codificación binaria.

---

1 Al mismo resultado llegan, si bien con una argumentación muy marcada por la teoría de la acción, Mayntz y Rosewitz (1988). El marco teórico elegido por los autores explica que falte cualquier referencia al código del sistema y que, por eso mismo, la autonomía del sistema solo pueda ser captada con una muy fuerte relativización, pues para la motivación de los agentes del sistema, como es lógico, el saber y el dinero desempeñan un papel preponderante, muy difícilmente neutralizable.

II

Aunque no podamos presentarlo en detalle aquí, la diferenciación de los más importantes sistemas funcionales (si no de todos) depende del correspondiente esquematismo binario propio, que permite a cada sistema diferenciar de lo que sucede en general una forma típica de procesamiento de información y, con ella, también una construcción característica de la realidad[2].

Casos modélicos de ello son la distinción verdadero/falso en el sistema científico o la distinción tener/no-tener determinadas cosas —o pagar/no-pagar un determinado precio— en la economía. Análogamente, la política diferencia entre gobierno y oposición; la religión, entre trascendencia e inmanencia; y el sistema jurídico, entre lícito e ilícito. En estos casos, impresiona el aferramiento a solo dos valores y la exclusión de terceras posibilidades, que promete (si bien solo en apariencia) la manipulabilidad lógica y una alta tecnicidad en la conversión de un valor en el otro.

Aun cuando tales códigos binarios *facilitan el paso de un valor a otro* —por ejemplo, en la economía, el cambio y, en la ciencia, la refutación de hipótesis—, la distinción de ambos valores tiene encastrada una *asimetría fundamental*. Solo se puede empezar con lo verdadero, lo poseído o lo lícito. Las operaciones correspondientes solo pueden enlazarse a uno de los valores, al que Gotthard Günther ha llamado valor positivo y valor de designación[3]. A este valor, que basta para manejar un mundo monocontextural (es decir, para la designación del ser como ser), en los códigos binarios se le contrapone otro, que no tiene capacidad designativa. Su función consiste en permitir la reflexión de la contingencia que conlleva la aplicación del valor positivo. Por ejemplo, si, como es lo normal, la verdad no se acepta sin más, sino que se busca su comprobación, eventualmente su refutación, o quizá se la quiere tomar de entrada, todo lo más, como una conjetura, será necesaria una codificación que permita declarar la falsedad de una cosa o un estado (que debemos diferenciar de la declaración de su inexistencia). En el código binario (queremos abstenernos aquí de los problemas de una «lógica multivalente») existen, por tanto, dos funciones: la *conectiva* y la *reflexivo-contingente*, que se expresan mediante un valor positivo y otro negativo, respectivamente. Así, una valoración de la propiedad solo puede darse si puede cambiarse (convertirse en no-propiedad), y los pagos solo pueden ser calculados si también es posible no pagar.

Así pues, nuestra tesis es que hay un nexo enteramente empírico entre la diferenciación de la sociedad en sistemas funcionales y una codificación binaria de este tipo. Solo una codificación binaria propia le permite a un sistema funcional representarse como contingente la totalidad de sus

---

2 Véase Luhmann (1986a: 75 y ss.; 1986b; 1987).

3 Véase Günther (1980: 140 y ss.).

operaciones y someterla a las condiciones de sus propios programas. Esto es, además, un imperativo de la reproducción operativa de este sistema dentro de los límites que trazan sus propias operaciones. A la vez, esta codificación (a diferencia de la mera orientación funcional) hace posible una catalogación sin ambigüedades en uno u otro sistema funcional. Siempre que se trate de lo legal y lo ilegal nos encontramos ante una operación del sistema jurídico; siempre que se entrega dinero es una operación económica, tanto si se trata de dar una limosna como de pagar un impuesto.

Ahora estamos ya preparados para plantear la cuestión de si hay un código del sistema para el tratamiento de enfermos que responda con exactitud a estas condiciones formales; es decir, que se estructure de forma binaria, que facilite la transformación de un valor en el otro prescindiendo de los valores del código de otros sistemas, pero que, además, se organice asimétricamente, de forma que uno de los valores proporcione la conectividad y el otro la reflexión contingente. Si lo hay, podremos considerar al sistema para el tratamiento de enfermos como un sistema funcional autónomo. En caso contrario, no.

III

Ya a primera vista parece claro que solo una distinción puede ser tenida en consideración para esta función de la codificación binaria: la de *enfermo y sano*. Cualquier otra distinción subordinaría al sistema a otro ámbito funcional. Solo la distinción enfermo/sano puede definir el ámbito de comunicación específico del médico y sus pacientes (incluidos aquellos que evitan ir al médico a pesar de describir su estado con esta diferencia y creen estar enfermos). Solo ya con esto se hace referencia a algo para lo qué no hay correspondencias o equivalentes fuera del sistema (los partidos políticos no pueden curar; uno no se curará por el mero hecho de pagar, etc.). Y si con estos conceptos nos referimos no a estados corporales, sino a los valores del código, el efecto distanciador resultará sorprendente. Aunque siempre ha resultado dificultoso definir la salud mediante la descripción de un estado del cuerpo, la mayor abstracción aquí propuesta causa de mano una sensación de extrañeza. Lo que precisamente buscamos es aprovechar esta sensación y transformarla en nuevos conocimientos.

Si debe haber un código, ha de ser demostrable que hay un valor positivo y otro negativo, de manera que las operaciones sean estructuradas mediante una asimetría. El valor positivo proporciona la conectividad de las operaciones del sistema; el negativo, la reflexión contingente, es decir, la idea de que también podría ser de otro modo. En el campo de aplicación del sistema para el tratamiento de enfermos esto solo puede significar que el valor positivo es la enfermedad, y el negativo, la salud. Al médico solo le resultan instructivas las enfermedades, pues solo puede empezar a hacer algo con las enfermedades. La salud no dará nada que hacer, pues refleja,

a lo sumo, lo que le falta a alguien cuando está enfermo. En consecuencia, mientras que hay muchas enfermedades, la salud es solo una[4]. A la vez que las terminologías relativas a la enfermedad crecen a la par de la medicina, el concepto de salud se hace problemático y se vacía de contenido. Desde el punto de vista médico, los sanos son los que aún no están enfermos, los que han dejado ya de estarlo o quienes padecen enfermedades aún no descubiertas. Si los médicos tienen que examinar la salud de forma diferenciada —por ejemplo, a la hora del reclutamiento para el servicio militar o desde el punto de vista de la «aptitud para vivir en países tropicales»—, entonces se trata de atender las exigencias de otros sistemas funcionales, y no de fines curativos.

Ya para el lenguaje coloquial resulta extraño referirse a la enfermedad como lo positivo y a la salud como lo negativo. Y la comparación con otros sistemas funcionales realza esta extrañeza. Uno intenta hacer lo que es legal, no lo que es ilegal. Alguien recibe algo solo si paga, no si no paga. El desarrollo tecnológico u otras ventajas solo pueden conseguirse a partir de verdades, no de falsedades. En la esfera funcional de la medicina, en cambio, la meta común de médicos y pacientes no se encuentra en el lado donde se informa sobre las posibilidades de acción, sino enfrente del mismo, en el lado negativo. La praxis se dirige del valor positivo al negativo. Desde el punto de vista de lo deseado, la meta es lo negativo, la liberación de la enfermedad.

Podría pensarse que esto es un poderoso argumento contra la tesis de que estamos ante un sistema funcional diferenciado por medio de un código. Pero si no nos precipitamos en abandonar esta tesis, veremos que, tomando como punto de partida precisamente esta anomalía, es posible aplicarla de forma muy instructiva.

Esta perversa permuta de valores ayuda a entender, sobre todo, que la medicina carezca de una teoría reflexiva de su función —comparada, por ejemplo, con lo que ha de ofrecer la teología a la religión o la teoría del conocimiento a las ciencias—. Valores de reflexión como trascendencia, falsedad, ilegalidad u oposición política cuestionan, como una fotografía en primer plano, la inmediatez del logro de fines dentro de sus respectivos ámbitos. Los cambios más profundos en las estructuras reflexivas de la modernidad han sido provocados solo por una transformación de estos esquematismos diferenciales —verbigracia: reemplazando el esquema rico/pobre por el de capital/trabajo u, hoy, por los análisis sobre la circulación del dinero en la teoría económica; o con la supraformación del esquema gobernantes/gobernados mediante el esquema gobierno/oposición en la teoría política; o con el desvanecimiento de la distinción salvación/condenación (cielo/infierno), que origina una concepción más reflexionada de la diferencia entre inmanencia y trascendencia en la teología. Los profundos y evidentes cambios estructurales que se han pro-

[4] Esto funciona de forma universal. Véase, por ejemplo, Frake (1961).

ducido en los sistemas funcionales de todos estos ámbitos se ponen de manifiesto en las recodificaciones y en las teorías reflexivas que las acompañan. Nada parecido ha ocurrido en la medicina. La acción se dirige aquí al valor de reflexión salud, por lo que ya no queda nada que reflexionar. Lo más que se puede conseguir es la representación de una ética profesional, que ha de enfrentarse continuamente a nuevos problemas, producidos por el progreso técnico.

Con todo esto guardan correspondencia destacadas estructuras en el ámbito de intersección de la medicina con la economía; es decir, sobre todo allí donde el tratamiento de los enfermos es valorado desde el punto de vista de la escasez y los costes. Aquí se pone de manifiesto que en el sistema sanitario lo escaso no son los recursos monetarios, sino los enfermos. El Hospital Clínico de Aquisgrán nunca habría sido un problema si hubiera dispuesto de suficientes enfermos, y la Universidad de Bielefeld habría tenido su Facultad de Medicina si la oferta local de enfermedades hubiera alcanzado la requerida cantidad y variedad. La meta de la salud está tan firmemente establecida en la política que no pueden negársele recursos financieros, o solo de forma indirecta, y tanto mejor cuanto más disimuladamente. Para fundamentar esto no hace falta ninguna reflexión especial del sistema en el sistema[5]. La fórmula de reflexión misma es ya la fórmula finalista, y esta perversa coincidencia funda ya la praxis y hace parecer prescindible cualquier reflexión adicional, pero también expone al sistema muchas veces a la sospecha de que la profesión médica no defiende otra cosa que no sean sus intereses.

IV

Junto a este llamativo movimiento inverso de codificación y teleología de la acción médica, podría haber aún otra razón que hubiera permitido al sistema para el tratamiento de enfermos arreglárselas sin una reflexión sistémica. Tal razón parece consistir en las relaciones temporales que el propio cuerpo impone a la conciencia humana y a la comunicación social.

La conciencia sabe que coexiste con algo que está fuera de ella solo mediante la observación del propio cuerpo. Se puede pensar en lugares remotos, en futuros o en pasados, o también en formas ideales «intemporales», por ejemplo, en números; pero el pensamiento siempre funciona con un mínimo de atención al propio cuerpo y, por ello, con una actualidad temporalmente distinguible. En todas las sociedades pasadas (si se puede confiar en la semántica tradicional del «presente» [*Gegenwart*] y la «presencia» [*Anwesenheit*] temporales del mundo) esto puede haber sido de la mayor importancia. En la actualidad, tanto el proceso de la con-

5 La comparación más interesante es con el sistema educativo, en el que la fórmula «formación» funcionó allí y solo allí donde sirvió para reclamar medios del Estado y rechazar las intervenciones estatales. Véase para ello la comparación Alemania/Francia de Schriewer (1983).

ciencia como el de la comunicación tienen lugar en una red de diacronías sincronizadas: según la hora y el calendario, episodios, plazos y citas temporalmente medidos, así como perturbaciones accidentales y, después, las ayudas disponibles previamente garantizadas; de forma que el presente se hace actual, preferentemente, como experiencia diferenciadora. Pero esta complejidad temporalmente ordenada desaparece rápidamente si la atención se dirige hacia el propio cuerpo, que pone de relieve no el antes/después sino la simultaneidad con el mundo. Este efecto puede ser suscitado intencionadamente, por ejemplo, mediante las técnicas corporales de la meditación. Y puede motivar la puesta en escena del propio cuerpo como centro de atención para otros, pero también puede importunar, sobre todo mediante dolores.

Por ello, las enfermedades o las lesiones que se manifiestan como dolores tienen una prioridad absoluta, inaplazable, cuya razón de ser no reside en alguna jerarquía social ni en un orden preferencial de valores, sino, simplemente, en la alarmante simultaneidad del cuerpo. El elaborado orden temporal se colapsa cuando aparece el dolor y se rompe la (de otra manera válida) prioridad del *timing* de las personas de alto estatus. El médico tiene preferencia cuando el cuerpo pide ayuda inmediata.

Estas reflexiones muestran lo mucho que las teorías reflexivas han de contribuir, también, a cuidar de la disposición del tiempo en otros ámbitos funcionales. En la filosofía renacentista y barroca, la teoría política era ya una teoría del tiempo y de la ocasión, de la casualidad y de la suerte; por tanto, bastante antes de que la aparición del rígido orden temporal de las elecciones políticas confiriese autonomía temporal a la política misma. Es bien conocido que el cálculo económico revolucionó el orden temporal de la Edad Media; y no por último, la religión (o una filosofía del *memento mori* vinculada a ella) ha exhortado siempre a aprovechar el tiempo para los específicos fines de la felicidad y de la salvación del alma. También el amor tiene su tiempo: lo consume y malgasta, sometiéndolo a su férrea ley. Por contraste, la enfermedad es simple y llanamente actual. Desbarata cualquier orden temporal, incluido el de sus propias causalidades —las de la enfermedad y las de los posibles efectos de los medicamentos—, cuando el mundo entero se contrae en el cuerpo y ya solo domina el dolor frente a cualquier distinción entre dentro y fuera.

Es por ello que la medicina ataja el dolor: trata de ganar tiempo para aplicar la medicación y emplear los aparatos. A partir de ello es posible elaborar una lógica de la enfermedad, conforme a la cual unas cosas son urgentes y otras pueden esperar. A este respecto, la perspectiva de que se produzcan daños irreparables, o incluso la muerte, desempeña un papel ordenador. Un cálculo que es responsabilidad del médico, y que, naturalmente, no debe ser minimizado, aunque presupone y se basa en otro orden temporal. Todo lo que ocurre con el cuerpo solo puede ocurrir simultáneamente con el cuerpo. Esto vale también, por último, para la comunicación con los enfermos. Casi en ninguna otra situación social ten-

drá el presente un papel tan decisivo. Lo que ahora no se diga puede que no vuelva a decirse nunca. En este sentido, la medicina es un sistema para relacionarse con la enfermedad, no un sistema de producción de salud.

V

La vida del ser humano es relevante para la medicina en términos de enfermedad. El sistema para el tratamiento de los enfermos informa sus propias operaciones mediante el código sano/enfermo. Y sus programas (cuadros clínicos, recetas curativas) se elaboran en el contexto de esta codificación. Por eso, podría creerse que el sistema interviene solo si alguien ha enfermado. Pero no es correcto (o, al menos, ya no lo es). El desplazamiento del centro de gravedad de las enfermedades infecciosas a las enfermedades civilizatorias —es decir, a enfermedades difíciles de controlar que son resultado del estilo de vida— amplía el ámbito de relevancia del sistema, que ahora será el estilo de vida en su conjunto. Casi cabría decir: todos estamos enfermos porque todos nos vamos a morir.

Es indudable que las enfermedades infecciosas no han sido eliminadas, y hay países (India, por ejemplo) en los que morir de enfermedades infecciosas o de enfermedades relacionadas con la civilización está claramente correlacionado con la estratificación. Además, hay que tener en cuenta también las lesiones derivadas de accidentes (y la prevención de accidentes no ha sido, hasta la fecha, cosa principalmente de la medicina). Sin embargo, a causa de la creciente relevancia de las enfermedades civilizatorias, la capacidad de reacción —casi habría que decir la irritabilidad y la capacidad de resonancia— del sistema cambia de tal forma que tiene consecuencias cognitivas, práctico-comunicativas, organizativas y, no en último lugar, financieras. Y típica es también la consecuencia de que las actividades del sistema llegan demasiado tarde.

Esto tiene buenos fundamentos, racionales, si pensamos en la incertidumbre del futuro. Si se adopta una actitud racional hacia los riesgos, suele ser más correcto esperar a que se produzcan los daños que invertir mucho en su prevención (probablemente innecesaria)[6]. En la medida en que un sistema es capaz de soportar y corregir daños, es más racional apoyarse en esta capacidad que intentar impedir todo lo que es solo concebible (lo que de ningún modo significa que no haya que lavarse los dientes). El desarrollo de la medicina, por tanto, tiene un doble efecto: por una parte, permite conocer mejor peligros y riesgos; por otra, hace que, con frecuencia, lo más razonable sea esperar a que se produzcan los daños, porque entonces aún se podrá prestar auxilio.

Hay muchos fenómenos semejantes en otros sistemas funcionales. Cuanto más se traslade la educación del hogar a la escuela, tanto más

---

6 Véanse al respecto los análisis, que tienen en cuenta también la medicina, de Wildavsky (1988).

imposible será atender la vieja exigencia de la pedagogía de educar *ab ipsa infantia*. Los niños se escolarizan cuando ya han sufrido daños socializadores generalmente incorregibles —o, al menos, así han de verlo los profesores—. Ya desde la temprana modernidad, el sistema jurídico ha extendido su competencia sobre una mera regulación de los conflictos, y ha desarrollado un aparataje gigantesco para controlar el condicionamiento jurídico de la conducta, sobre todo la legislación, pero también las prácticas jurídico-cautelares de todo tipo. Por lo tanto, también jurídicamente es la entera sociedad relevante (aunque ya no pueda entenderse a sí misma como instituto jurídico), y los conflictos jurídicos, en consecuencia, son entendidos como fracaso del sistema jurídico —bien por la falta de claridad de los contratos, bien por la necesidad de interpretar las normas—. El sistema, desde luego, sigue teniendo que ocuparse de la pesada carga de la criminalidad o de la incapacidad de cumplir obligaciones jurídicamente sancionadas. Pero lo que es cada vez más problemático en el derecho moderno son sus propios defectos.

Si se comparan estas experiencias en otros sistemas con lo que se perfila en el sistema para el tratamiento de los enfermos, entonces destacarán tanto similitudes como diferencias. Las similitudes remiten a las peculiaridades de la sociedad moderna, a la diferenciación funcional y a la codificación por separado de los diferentes sistemas funcionales. A cada código se le asigna un significado universal (societal) y a la vez específico. No hay fenómeno social alguno que no pueda ser relevante para los valores de los códigos pedagógicos, jurídicos, medicinales (y, por supuesto, políticos, económicos, científicos, religiosos, etc.). Pero, al mismo tiempo, esto solo es posible porque cada código opera con criterios selectivos específicos y tiene sus propios programas, que instruyen sobre cuál es el valor que debe ser aplicado, si el positivo (enfermedad, por ejemplo) o el negativo (salud, por ejemplo). Sobre esto descansa la experiencia de que ninguno de estos sistemas puede dar alcance a sus propias proyecciones de posibilidad. La sociedad, en cierto modo, se resiente de sus mejores posibilidades. La enfermedad de la sociedad es la posibilidad de la salud.

Así pues, el sistema para el tratamiento de los enfermos no debería sorprenderse al encontrarse con las mismas cosas. Pero también se encontrará con peculiaridades, que se remontan al hecho de que las enfermedades aparecen en cuerpos orgánicamente individualizados. Es cierto que se las puede tipificar, desarrollar cuadros clínicos y organizar el tratamiento mismo de acuerdo con ello. Mas esta organización (a diferencia de lo que ocurre en el caso del derecho) no puede plasmarse en consejos preventivos para el estilo de vida, pues significaría, por ejemplo, organizar a todos los potenciales enfermos de asma y entrenarlos para evitar precisamente esta enfermedad. Aunque el saber alcanzara para poder prevenir específicos cuadros clínicos (lo que no es el caso, ni de lejos), no podría traducirse organizativamente, y el progreso de la medicina tampoco lo fa-

cilita, si no que, por el contrario, lo dificulta[7]. Toda prevención de enfermedades orientada médicamente afectaría, además, a la diferenciación de los sistemas funcionales (¿cuánto tiempo debería liberar un empresario para ella?), y ya por eso se demostraría impracticable[8]. La diferenciación y específica codificación del sistema para el tratamiento de enfermos depende por entero de la renuncia a tratar a alguien sano como un enfermo potencial, y en virtud de ello burlar el código indicado por contraste. Esto es solo otra faceta de la tesis ya formulada, a saber: en el código de la medicina, la indeseada enfermedad funciona como el valor positivo, mientras que la deseada salud no tiene capacidad conectiva en el sistema.

VI

Los códigos más importantes de la sociedad tienen hoy codificaciones secundarias. A este respecto, se ha ensayado con diferentes formas; por ejemplo, al código moral virtud/vicio se le ha introducido, en el lado de la virtud, la distinción entre virtudes verdaderas y humanas, o se ha probado a combinarlo con el código religioso inmanencia/trascendencia. En el curso de la transformación de la sociedad hacia la diferenciación funcional se ha impuesto, sobre todo, la codificación secundaria de la propiedad por el dinero y del poder por el derecho. De esta manera se ha conseguido tecnificar mejor las codificaciones, lo que ha permitido abrir nuevos espacios para la contingencia, intensificar la necesidad de programaciones y poner cada vez más de relieve el problema del riesgo y de su asimilación.

En el caso del código de la medicina no se observan a primera vista desarrollos equivalentes. Pero observándolo más detenidamente, en el campo de la tecnología genética puede vislumbrarse una innovación similar. Lo que según los criterios tradicionales ha pasado por sano (no agudamente malsano) es ahora vuelto a dividir en genéticamente O.K. y genéticamente preocupante[9]. Las reflexiones, desde la óptica médica, se concentran en las enfermedades que pueden desarrollarse por causas hereditarias. La «curación» puede consistir, entonces, en la destrucción de la descendencia en el estadio embrionario de su vida, siempre que no haya perspectivas suficientemente firmes de una corrección médica de la tendencia a desarrollar las correspondientes enfermedades. A este respecto se debaten ya objeciones, que son poco convincentes si, a la vez, se

---

7 No creo que los habituales y vitalmente poco prácticos consejos preventivos (pasear, comer con moderación, evitar el estrés, etc.) puedan presentarse como contraargumento. Es demasiado evidente que se trata construcciones basadas en la perplejidad, sintomáticas de que el problema abordado en este texto es irresoluble.

8 Véase, para las correspondientes interferencias entre prevención de la enfermedad y educación, Zimmer (1981).

9 Las consecuencias de la nueva tecnología genética para el concepto de enfermedad (o en nuestro lenguaje teórico: para el código) son, de todas formas, objeto de escrutinio y debate, si bien desde una perspectiva en la que el concepto tradicional de enfermedad dificulta el aprovechamiento de las nuevas posibilidades. Referencias en Weingart *et al.* (1988: 662 y s.).

ha reconocido el aborto y se practica de forma bastante extendida. Por lo tanto, el problema radica, sobre todo, en la confusión de los criterios. No puede limitarse a una enfermedad de reciente aparición, y el espectro de posibles enfermedades admite definiciones que son propensas a consideraciones «eugenésicas»[10]. De forma semejante a lo que ocurre en el curso de la monetización de la economía o en el de la juridificación del poder político, también en este caso se pueden producir desarrollos autodinámicos, que ya no serán controlables mediante criterios dados; por eso, y no por último, se exigen regulaciones «éticas», como si pudiera ser de ayuda una semántica cuyos criterios son constitutivamente inseguros. En todo caso, durante un periodo de transición, la ética puede prestar su buen nombre, pero apenas tendrá eficacia instructiva. De facto habrá más bien que contar con que la codificación secundaria buscará y hallará específicos criterios para ella[11].

La discusión sobre la tecnología genética y su aplicación a la herencia humana es hoy, sobre todo, un asunto emocional y que se desarrolla sin criterios claros. Lo único claro es que no está claro qué consecuencias antropológicas y sociales tendrá. En el contexto teórico de la codificación del sistema medicinal es seguro que no pueden ser abordados todos los problemas relacionados con ella. Igual de evidente debería ser que con esta versión del problema no se legitima ya el desbloqueo de la investigación y la praxis. Ninguna abstracción teórica hace posible una determinada comprensión concreta de fenómenos complejos. El concepto de codificación secundaria solo abre posibilidades de abstracción y comparación. Cuando puede ser aplicado con todas las de la ley, cabe esperar que el sistema en su conjunto resulte transformado, porque la codificación no es una estructura, sino la diferencia directriz del sistema, que es seguida por todas las operaciones. Hoy apenas si cabe plantear ya la cuestión de si debe desearse o no. La cuestión solo puede ser si es posible alcanzar un grado suficiente de tecnicidad del nuevo código o si este permanecerá vinculado a una de las muchas intervenciones corporales recién descubiertas.

Si la tecnología genética vuelve a dividir el valor salud mediante una distinción secundaria, otro tanto ocurre en el lado del valor enfermedad con la distinción curable/incurable[12]. Solo con ayuda de la medicina moderna es posible diagnosticar con claridad esta diferencia. Al mismo tiempo, cabe suponer que el aumento de la esperanza de vida, unido a otros factores civilizatorios, hará crecer la proporción de enfermedades

---

10 Por eso, en la historia de la eugenesia se encontrarán también dos tipos de criterios, a menudo problemáticos el uno para el otro: el de impedir las enfermedades hereditarias y el de promover el dinamismo de la vida. Véase Weingart *et al.* Ibid., en especial 24 y s. y 646 y ss.

11 Véase al respecto, adornado con todos los recursos estilísticos del espanto, Beck (1988: 31 y ss.).

12 Para un interés redoblado, también sociológico, en el problema de las enfermedades incurables y la relación con ellas, véanse Strauss y Glaser (1975); Strauss *et al.* (1985).

incurables. Conduzcan a una muerte inmediata o no, los problemas de tratamiento que plantean las enfermedades incurables son muy distintos de los que plantean las enfermedades curables —y ello con independencia de lo complicado y arriesgado que pueda ser el tratamiento médico—. Al igual que sucede con las posibilidades de diagnóstico técnico-genético precoz, con la distinción curable/incurable el sistema para el tratamiento de los enfermos también deberá afrontar exigencias en *ambas* caras de la distinción, mientras que la salud misma seguirá siendo solo un valor límite, de reflexión. Por lo demás, cabe suponer que estas codificaciones secundarias del sistema para el tratamiento de enfermos se haga muy dependiente de la sociedad o de otros sistemas funcionales de esta, y esto en relación con una de las caras de la distinción en cada caso. En el de las enfermedades diagnosticables genéticamente, los problemas derivados de un caso afirmativo no son exclusivamente médicos. Piénsese en los componentes políticos de la «eugenesia» y, cómo no, en las cuestiones jurídicas. Asimismo, la forma de conducirse del paciente es muy distinta si la enfermedad es incurable, y en correspondencia con ello se produce la reacción de un círculo social más amplio: beneficios fiscales, plazas de aparcamiento para personas con discapacidad, comprensión para excepciones muy variadas y ajustes problemáticos con arraigadas expectativas normales.

Estas novedosas interdependencias no significan que el sistema para el tratamiento de enfermos vea suprimida, ni siquiera limitada, su autonomía (en el sentido de cierre operativo codificado). Bien al contrario: ellas son el resultado de que el sistema opere sobre la base de un código propio, que es lo que lo hace identificable y lo que le obliga a asumir la plena responsabilidad por ello. Es evidente que pueden involucrarse las oficinas de empleo y las entidades aseguradoras, comisiones parlamentarias o éticas, sacerdotes, los miembros de una familia, los técnicos de la industria automovilística y, no en último lugar, psíquica y emocionalmente, los pacientes mismos... Pero la construcción de la enfermedad —es decir, su diagnóstico y tratamiento—, la información y el asesoramiento seguirán siendo cosa de la medicina.

Bibliografía

Beck, Ulrich (1988). *Gegengriffe: Die organisierte Unverantwortlichkeit*. Frankfurt: Suhrkamp.

Frake, Charles O. (1961) «The Diagnosis of Disease Among the Subanun of Mindanao». *American Anthropologist*, 63: 113-132.

Günther (1980). «Strukturelle Minimalbedingungen einer Theorie des objektiven Geistes als Einheit der Geschichte». En: *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, vol. 3 (pp. 136-182). Hamburg: Meiner.

Luhmann, Niklas (1986a). *Ökologische Kommunikation*. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Luhmann, Niklas (1986b). «Die Codierung des Rechtssystems». *Rechtstheorie*, 17: 117-203.

Luhmann, Niklas (1987). «"Distinctions directrices": Über Codierung von Semantiken und Systemen» y «Codierung und Programmierung — Bildung und Selektion im Erziehungssystem». *Soziologische Aufklärung*. Vol. 4 (pp. 13-31 y 182-201). Opladen: Westdeutscher Verlag.

Mayntz, Renate y Rosewitz, Bernd (1988). «Ausdifferenzierung und Strukturwandel des deutschen Gesundheitssystems». En: Mayntz, Renate *et al. Differenzierung und Verselbständigung: Zur Entwicklung gesellschaftlicher Teilsysteme* (pp. 117-179). Frankfurt: Campus.

Schriewer, Jürgen (1983). «Pädagogik — ein deutsches Syndrom? Universitäre Erziehungswissenschaft im deutsch-französischen Vergleich». *Zeitschrift für Pädagogik*, 29: 359-389.

Strauss, Anselm y Glaser, Barney (1975). *Chronic Illness and the Quality of Life*. St. Louis, Mississippi: Mosby.

Strauss, Anselm *et al.* (1985). *Social Organization of Medical Work*. Chicago, Illinois: University of Chicago Press.

Weingart, Peter; Kroll, Jürgen y Bayertz, Kurt (1988). *Rasse, Blut und Gene: Geschichte der Eugenik und Rassenhygiene in Deutschland*. Frankfurt: Suhrkamp.

Wildavsky, Aaron (1988). *Searching for Safety*. New Brunswick: Transaction Books.

Zimmer, Gerhard (1981). *Persönlichkeitsentwicklung und Gesundheit im Schulalter: Gefährdungen und Prävention*. Frankfurt: Campus Verlag.

7

La distinción de Dios

I

Cuando uno habla como sociólogo sobre un concepto religioso es recomendable tomar precauciones, y más si está bien pertrechado teológicamente. No obstante, para las reflexiones que vendrán a continuación, podemos formular dos consideraciones previas:

1. Este artículo no trata de la existencia de Dios ni de su esencia. Se limita a realizar un análisis de la comunicación sobre Dios. Siguiendo a Kenneth Burke, podríamos decir que se trata de un análisis «logológico»[1]. Para una sociología que tematiza todo lo social desde el punto de vista de los sistemas sociales, y que caracteriza a estos mediante la operación de la comunicación[2], esta limitación viene ya impuesta por su propia teoría; para ella se tratará, pues, no tanto de una precaución como de una consecuencia de las decisiones teóricas que se han tomado en otro lugar.

[1] Véase Burke (1961). El término en el sentido de «poesía trascendental» hay que agradecérselo a Novalis. Véase la colección de fragmentos nº 1903 y ss. que se halla bajo este título, según el recuento de la edición Wasmuth (Heidelberg, 1957, vol. II: 45 y ss.) y antes fragmento 1902.

[2] Véase Luhmann (1984).

2. El análisis se realizará en términos de una teoría de la diferencia. Al igual que muchas teorías modernas —como la lógica de George Spencer-Brown o la teoría del lenguaje de Saussure, la semántica general de Korzybski, el teorema cibernético del bucle o el concepto de información de Gregory Bateson[3]— partirá del supuesto de que las informaciones solo pueden obtenerse con ayuda de distinciones. Toda afirmación y toda comunicación presuponen, por tanto, el uso de una distinción, dentro de la cual se indicará una parte (y no la otra). Sin información (o, más precisamente, sin la distinción entre información y expresión) no podrá realizarse comunicación alguna. Por consiguiente, si se quiere realizar una comunicación sobre Dios, tendría que poderse indicar en el marco de qué distinción este concepto hace referencia a una de sus caras (y no a la otra). Ahora bien, si esta exigencia se considera indispensable, podría ocurrir perfectamente que, en el transcurso de una larga historia o en la comparación de religiones muy diversas, emergiera un «god-term» (Kenneth Burke) a modo de constante, pero también que, dependiendo de las distinciones que sirven de marco, tomase sentidos muy diferentes.

Estas dos consideraciones nos proporcionan ya la problemática para las reflexiones que siguen. En ellas nos preguntamos por la actualidad de la comunicación sobre Dios en la sociedad moderna. Para no prejuzgar ya de antemano la respuesta a esta pregunta mediante un concepto de Dios (por ejemplo, el personal), daremos un rodeo por la cuestión de la distinción de Dios, dejando a propósito sin determinar en la formulación del título si Dios se distingue a sí mismo o si es la sociedad la que lo distingue, pues esto es posiblemente menos importante que la pregunta: ¿de qué?

II

Una discusión sobre la «función de la religión»[4], que discurrió en general de forma poco satisfactoria, ha mostrado que no basta con responder a la cuestión planteada aludiendo a la función de la religión. La pregunta por la función de la religión —que fue utilizada ya en el siglo XVIII para justificar los privilegios estamentales del clero[5] y luego resultó retomada, sucesivamente, por la Ilustración y la sociología— no está mal planteada ni ha quedado obsoleta. Por lo que a ella se refiere, ha desempeñado la función de producir distinciones, pero solo nos ha conducido hasta la distin-

---

3 Véanse tan solo: Spencer-Brown (1971); Saussure (1973); Korzybski (1958); Bateson (1971); Glanville (1984).

4 Véase Luhmann (1977) y para la crítica, por ejemplo, los artículos sobre este tema en Koslowski (ed.) (1985).

5 Véase, por ejemplo, Riqueri (1883 [1756]: 149) («le premier et plus utile frein de l'humanité»).

ción de diferentes posibles soluciones, funcionalmente equivalentes, del problema de referencia de la religión. Podríamos partir de la distinción religión/sociedad[6], y entonces hablar sobre la diferenciación del sistema religioso, la secularización, etc.; pero esto nos devolvería a la cuestión de qué distinción es la que produce la diferenciación del sistema religioso dentro de la sociedad. ¿Bastará, a tal efecto (como yo mismo supuse hace ya mucho tiempo), con hacer referencia a una específica función, si ello sirve, a la vez, para someter cualquier concreta determinación a la comparación con otras alternativas?

Estas dificultades pueden eludirse suponiendo que la diferenciación de un sistema funcional de la sociedad solo es posible si la función puede ser interpretada mediante una distinción, mediante un código binario específico para ella[7]. Tales códigos contienen un valor positivo y otro negativo, que han de interpretarse no en el sentido de preferencias cotidianas, sino como indicación de conectividad (positiva) y como su reflexión (negativa)[8]. Por consiguiente, lo primero que debemos hacer es preguntarnos si la religión tiene un código propio y, en caso afirmativo, qué sabemos acerca de la semántica histórica de esta codificación y del papel que el concepto de Dios desempeña en este contexto.

La cuestión del código de la religión conduce, en primer lugar, al ámbito de los «dualismos» a menudo criticados por los teólogos (como, por ejemplo, natural/sobrenatural). Para evitar conclusiones precipitadas y hacer justicia a la rica diversidad de la semántica religiosa, debemos poner al código en un nivel de abstracción que nos permita identificar el sistema religioso sin vincularlo a unas determinadas condiciones históricas de plausibilidad. Si abarcamos con nuestra mirada un panorama lo bastante amplio de posibilidades, parece haber solo una capaz de cumplir este presupuesto: *la distinción entre inmanencia y trascendencia*. Y ya solo con esto se gana mucho en comprensión, si con ello se clarifica que, de este modo, lo relevante es una *distinción, y no solo la trascendencia como tal*[9].

La distinción inmanencia/trascendencia codifica la condición de horizonte *(Horizonthaftigkeit)* que tiene todo sentido. El sentido actual se despliega en horizontes que operan como límites de una forma paradójica: como inalcanzables e insuperables. Mientras el sentido vivido actual cambia constantemente, el espacio de posibilidades sostenido por los horizontes permanece estable, pero no podrá actualizarse. Por tanto, lo actual, y por ello evidente y seguro, es inestable, mientras que lo estable no es actualizable ni seguro. La codificación religiosa supera esta diferencia

---

6 Dirk Baecker toma este camino para el caso paralelo de un análisis teórico basado en la diferencia de la teoría del sistema económico. Véase Baecker (1986a).

7 Véase, al respecto, Luhmann (1986). Para casos paralelos, además, Luhmann (1986b) y (1986c).

8 Véase la distinción entre designación y reflexión en Günther (1980: 140 y ss.). En las doctrinas morales de las escuelas se encontrará la misma idea, pero, naturalmente, en forma cosmológica: conforme al orden de la creación, que la razón natural es capaz de conocer, las virtudes se unen entre sí, mientras que los vicios luchan unos contra otros.

9 Esta es la opinión preponderante sobre el tema. Véase, por ejemplo, Dowdy (1982).

entre actualidad y posibilidad en la medida que la atribuye a la inmanencia (habitualmente vinculada a la finitud del ser humano), mientras que postula lo contrario para la trascendencia: que es segura y estable, evidente y de una duración que se impone a todo. En tanto que la distinción tema/horizonte, actualidad/posibilidad, constituye el sentido, y este no sería posible en modo alguno sin ella, la afirmación de la trascendencia ve, además, un sentido enfático justo en la superación de esta diferencia que constituye el sentido —en la infinitud actual, que, a la vez, alcanza certeza última en la deslumbrante inundación de luz, que ya nada más deja ver.

En esta codificación, la inmanencia opera como el valor positivo y la trascendencia como el valor negativo. Como ya se ha dicho, esto no puede entenderse en el sentido de las preferencias cotidianas ni, tampoco, como si la inmanencia fuera preferible a la trascendencia (¡pero aún menos a la inversa!). Es preciso evitar cualquier asimetrización apresurada de la unidad del código. En cuanto valor positivo del código, la inmanencia garantiza la capacidad de conectar con las experiencias de la vida cotidiana. La trascendencia pone esta experiencia bajo otra luz, permitiendo la reflexión, por lo que, entonces, el equipamiento semántico del código tiene que responder a la pregunta ¿y cómo? Así pues, no hay trascendencia sin inmanencia, pero tampoco inmanencia sin trascendencia. Ambos términos pierden su sentido sin su contrario, ya que, si deben producirse informaciones con ayuda del código, la distinción es necesaria.

Este elemental estado de cosas es frecuentemente desconocido, también y precisamente cuando la sociología se interesa por el «más allá», por la trascendencia, y cree poder captar en ella la peculiaridad de lo religioso[10]. También el «más acá», también el ámbito de la inmanencia, tiene una cualidad religiosa propia. Sin hacer referencia a un más allá no es posible experimentar un más acá. Formulado de un modo más radical, esto quiere decir que es preciso partir de la equivalencia de los valores, y que solo puede suponerse una diferencia de uso del valor positivo o negativo.

No cabe duda de que esta construcción es de una gran dificultad semántica, y nos pone ante la cuestión de qué precauciones se han tomado para hacer posible una comunicación que se rija por ella.

III

La posibilidad más obvia —y, en todo caso, la más extendida— consiste en poner en paralelo las distinciones inmanencia/trascendencia y profano/sagrado, para luego concebir la trascendencia como Dios. Dios no es de este mundo. Se puede decir también que ha creado el mundo, pero no se ha creado a sí mismo, por lo que es a diferencia del mundo. Esto viene acompañado de una inversión de los valores: lo trascendente es el ámbito

10 Véase Luckmann (1985). Pero, también, de forma explícitamente orientada a la mediación entre «transcendental level» y «human drama», Parsons (1974).

de lo realmente positivo, mientras que, desde el punto de vista de la religión, el mundo ha de ser rechazado o, a lo sumo, tolerado. Es conocido que Max Weber vio en esta inversión —para él: en las religiones que rechazan el mundo— el paso decisivo hacia la diferenciación de las esferas de valor, los órdenes vitales y las racionalidades. Pero, entonces, la trascendencia habrá de pensarse como algo con lo que puede establecerse conexión, como algo cargado de graves consecuencias, como el ámbito del verdadero destino humano. Mientras, la vida terrenal en el más acá serviría solo para probarse, como preparación, como reflejo y reflexión de la historia sagrada —y ello tanto para la sociedad como para el individuo.

Esta solución resulta convincente porque ofrece la posibilidad de ubicar a Dios: es un componente de la distinción que constituye la religión. Al mismo tiempo, actúa desde la trascendencia sobre los acontecimientos inmanentes, y se le puede representar como todopoderoso, como omnisciente, sin tener que introducir estos conceptos en la descripción de las cosas mundanas. Por otra parte, esta figura hace recaer sobre la trascendencia la función de garantizar la conectividad, lo que exigirá figuras concretas —desde la fe en los milagros hasta la exégesis de los textos— con las que uno pueda imaginarse qué depende de qué.

En apariencia, esta necesidad de conectividad llevó a que se desarrollase para la trascendencia un código secundario que estructurase el destino en el más allá: el código de la salvación y la condenación. De lo que se trata aquí es del cielo y del infierno —con la curiosidad, de nuevo, de una inversión de los valores, pues el valor negativo será mucho más conectivo que el valor positivo—. Sobre el infierno se puede decir mucho más (aunque solo sea por la necesidad de una presencia corporal), y, además, el sistema de tarifas infernales puede describirse mucho mejor que el celestial. No obstante, este código secundario ha de cumplir un requisito importante, ante el cual acabará fracasando. Presupone que en la vida actual —o sea, en la inmanencia— se puede conocer ya de qué depende que uno acabe yendo al cielo o al infierno. Esto requiere establecer una estrecha conexión con la moral imperante en el mundo. Aunque el Juicio Final haya de venir por sorpresa, tanto para los pecadores como para los justos, como dice un pasaje bíblico muy reflexionado por la teología (Mateo 25, 37 y ss.), la sorpresa no se producirá si ya el texto la revela. Si de algún modo se llega a esta codificación secundaria de la trascendencia, ya no se podrá seguir impidiendo que se establezca un vínculo estrecho de la religión con la moral. No obstante, si uno no quiere aceptar esto, tendrá que soportar figuras tan extravagantes como la de una inescrutable determinación de salvación y condenación, que conducirá el esquema entero al punto en el que habrá de ser abandonado[11].

[11] Lo mismo vale para la extravagancia opuesta de los jesuitas, según la cual todo es muy sencillo: basta atenerse solo a las conocidas reglas de la Iglesia y, eventualmente, pedir consejo espiritual. Véase, por ejemplo, Villiers (1700-1702).

Las premisas del código salvación y condenación se encuentran en la posibilidad de reconocer, o más aún: de institucionalizar los criterios de selección. En otras palabras, habrá de poderse suponer que también otros se atienen a los mismos criterios en lo que atañe a sus expectativas de salvación —aunque solo sea para estar seguro de que en el cielo uno no se verá obligado a enfrentarse con conocimientos inesperadamente desagradables—. Esta premisa se derrumbó con las guerras de la verdad de los siglos XVI y XVII[12] y como consecuencia de la imprenta. Su lugar fue ocupado por una compleja mezcla de utilidad referida al futuro terrenal, por los cálculos de seguridad y riesgo y, en conexión con ello, por las paradojas morales al estilo de Mandeville. Como consecuencia de ello, el infierno mismo perdió toda credibilidad. En las condiciones espaciales del mundo moderno ya no hay un sitio para él, se pone al descubierto como un engaño del clero o, si la Iglesia lo tiene a bien, se reduce a una exégesis puramente bíblica, para la que no habría pruebas en el mundo natural[13].

Hasta donde yo sé, la dogmática cristiana no ha renunciado al diablo ni al infierno. Quien predique sobre estas figuras, sabiendo perfectamente lo imprescindibles que son, puede resultar un buen teólogo, pero también, muy probablemente, un mal predicador. Lo que en ningún caso parece recomendable es poner sobre aviso del diablo y amenazar con las penas del infierno, aun cuando en la Iglesia siga habiendo cierto olor a azufre. No es necesaria una investigación empírica más exhaustiva para poder suponer que, al menos en esta vertiente de la religión, se ha producido una erosión de la fe difícilmente reversible. El pobre diablo solo será objeto de burla[14], y ello a pesar de que (o puede que precisamente porque) el precio de las almas ha bajado mucho. Pero, entonces, ¿por qué le cuesta tanto a la teoría reflexiva del sistema reaccionar en consecuencia?

Las razones se encuentran en el discurso que aquí ya se ha esbozado, y que ahora puede desgranarse retrospectivamente. Con la renuncia al diablo y al infierno se derrumba por entero la construcción con la que se había reespecificado la trascendencia. Esta pierde su capacidad conectiva, y con ello su idoneidad como valor positivo del código, lo que además desbarata su capacidad de caracterizar a Dios. Esto permite también ver el sentido de anticipación a lo que representa el movimiento deísta. El concepto de Dios se convierte en la duplicación del de mundo, y por ello en algo superfluo, en opinión de muchos. A Dios solo hay que amarlo, ya no hay que temerlo; y tampoco se puede seguir aceptando —como se hacía aún en el siglo XVII— que Dios, por su parte, odia a los pecadores. Al renunciar a cualquier concreta distinción en la trascendencia, el Dios transcendente, que debe representar la trascendencia, ya no puede con-

12 Véase Baker (1952).

13 Así, la investigación meticulosamente elaborada de Mayer (1780).

14 Véase Valéry, «Mon Faust». También tiene razón Lübbe (1986: 202), que considera esta burla fuera de lugar, pues no brinda ninguna alternativa al reconocimiento de las situaciones vitales en las que la maldad y el sufrimiento existen de hecho.

vencer de verdad. Y aunque se admita de buen grado su omnipotencia, este posicionamiento semántico hace que se vea desbordado como fuente de sentido.

IV

Con el fracaso de todos los intentos de construir una «teodicea», debería quedar claro que hay que separar de forma estricta religión y moral. «La condición de necesidad de la religión es... precisamente, la imposibilidad de demostrar el orden moral del mundo»[15]. Pero, aun dejando a un lado este aparato moral, que proporciona al Dios trascendente capacidad conectiva en este mundo, e insistiendo en que Dios deja que el sol salga para los buenos y para los malos y que la lluvia bañe a justos e injustos, sigue habiendo un problema: no puede concebirse un Dios trascendente sin pensar, a la vez, que observa el mundo y, por lo tanto, también a los seres humanos, pues, ¿qué sentido tendría, si no, hablar de la trascendencia de Dios? Si el ser humano se sabe observado, también debería poder observar a quien lo observa. Por consiguiente, es posible observar a Dios; es decir, se puede comprender la trascendencia mediante una operación de por sí inmanente. Pero ¿cómo?

La observación, tal y como aquí la concebimos (o sea, despojada de cualquier connotación específicamente psicológica), presupone el empleo de una distinción, dentro de la cual ella indica una cara (y no la otra). Solo así proporciona información; o, dicho con más exactitud, solo así construye la observación información como algo, indica algo como algo que es así y no de otra manera. Si se quiere observar a Dios como observador, es preciso poder distinguir la distinción que él (a diferencia de otros) utiliza. ¿Se trata, después de todo, como parece indicar el texto aludido (Mateo, 5, 45), de la distinción moral de bueno y malo o de lo (a Sus Ojos) justificado o injustificado? Y aun cuando el ser humano no supiera qué es lo que a los ojos de Dios está bien o mal en cada caso, e incluso tuviera que aceptar que Dios utiliza la autorreferencia propia como «the difference that makes a difference» (Bateson), o sea, aunque no supiera lo que Dios indica al observar y, en consecuencia, lo que es información para Dios, al menos sabría qué distinción es relevante al respecto. Ahora bien, esto no hace más que ponernos de nuevo ante la cuestión de cómo es posible, en la inmanencia, distinguir la distinción de Dios de otras distinciones; o lo que es lo mismo, cómo es posible observar la distinción de Dios. Y en realidad se trata de una exigencia exagerada pero con sentido, si ha de dejarse abierto lo que en cada caso, en el contexto de la distinción, es indicado como una cara y no la otra[16].

---

[15] Lübbe (1986: 203).

[16] Algo que, en todo caso, resulta problemático en el contexto del cálculo lógico de Spencer-Brown (1971), para el que distinción (*distinction*) e indicación (*indication*) son dos componentes de una operación que se presuponen recíprocamente.

Hay que tener en cuenta, por supuesto, que, si se emplea realmente, la distinción ha de ponerse como la operación básica, pues ni siquiera la nada podría ser nada sin ella. Puesta así, lo cierto es que distinguir es como una operación que vuelve sobre sí misma. La instrucción inicial de Spencer-Brown: «draw a distinction»[17], solo tiene sentido si es posible distinguir quién distingue. El que distingue es un componente necesario de la operación, pero ¿quién es y cómo puede ser distinguido? Toda «primera» y toda «última» distinción, para poder serlo, tienen que poder distinguirse de otras distinciones. En el cálculo de Spencer-Brown este problema se soluciona volviendo a introducir la distinción en lo distinguido por ella[18]. Pero también podría apostarse por una personalización —inevitable, desde el punto de vista lógico— del último distinguidor, el que garantiza la desparadojización de la paradoja, en la medida que se distingue de sí mismo en la forma de la creación y en sí mismo en la forma consiguiente de la Trinidad, mientras que la otra solución (distinguible de la anterior) consistiría en sostener que el mundo físico crearía en el mundo un físico de carácter físico, para así poderse observar a sí mismo[19].

De un modo fascinante, estas abstractas reflexiones teórico-diferenciales nos llevan de vuelta al diablo, pues este es el resultado del intento de observar a Dios. Parafraseo un texto que no es teológico[20]. Dios es la unidad que se afirma en la autoobservación de lo uno, verdadero y bueno. ¿Cómo se quiere observar allí una posibilidad del ser distinto? Uno puede intentar diferenciarse a sí mismo frente a esto dentro de los límites que uno mismo trace. Pero quien así lo haga, seguirá los pasos del primero que lo intentó: el diablo. Aunque sea un físico. La única elección posible consiste en trazar un límite que permita observar por encima de él; pero si Dios es pensado como el bien moral, este límite representa la exclusión del bien: el mal.

Tal vez el problema pueda resolverse, o al menos mitigarse, si deja de tomarse a Dios como el bien. De todas formas, no se podrá observar sin

---

17 Véase Spencer-Brown (1971).

18 Véase Spencer-Brown (1971: 69 y ss.). Véase también Glanville (1984: 657).

19 Spencer-Brown (1971: 105), siguiendo a Wittgenstein. La teoría biológica de la cognición resolverá el problema del mismo modo. Véase Maturana (1982).

20 A saber, Virgilio Malvezzi, *Ritratto del Privato politico*, citado a partir de *Opere del Marchese Malvezzi*, Mediolanum, 1635: 123 y s. «Non ebbe intenzione, a mio parere, Lucifero di farsi grande e rilevato per salire sopra Dio, perché in quel modo avrebbe avuto intenzione non di sciogliere l'unita ma di migliorarla, il que poteva cognoscere impossibile col solo dono naturale della scienza. Ebbe egli, dumque pensiero d'inalzarsi col tirarsi da un lato e partirsi dall'uno formando il due, supra del quale poscia, come sopra di centro, disegnò la sua circonferenza diversa quella di Dio: né si poteva partire dall'uno se non diventeva cattivo, perché tutto quella che é buono, é uno. Iddio, tirando la linea dalla sua circonferenza, per formare il tre, creò l'uomo; il diavolo spinse anch'egli una linea dalla sua circonferenza per fare il quattro, e lo sedusse.»
Algún tiempo después, podrá decirse que la distinción sería necesaria para el progreso, lo que le granjeará nuevas simpatías al diablo. «Without Contraries is no progression. Attraction and Repulsion, Reason and Energy, Love and Hate are necessary to Human existence», se dice en *The Marriage of Heaven and Hell* de William Blake (1969: 149).

distinciones. La mística se había enfrentado con este problema de la observación de lo inobservable, pero concibiéndolo no de un modo teórico-diferencial, sino de un modo teórico-unificador: como una correspondencia de infinitud en la trascendencia y en el fondo del alma (*Seelengrund*) de la vivencia propia, que tiene lugar en la observación de lo inobservable, pero que, justamente por eso, solo podría darse como paradoja en la comunicación. Pero al plan, lo mismo que a toda la teoría cognitiva de su tiempo, subyacía una «concepción representacional» del conocimiento, que no podía evitarse, sino solo experimentarla en su fracaso y vivirla como paradoja en el caso de su anomalía. Hoy se le da vueltas a la sustitución de estas ideas representacionales por la idea de clausura autopoiética[21], que es enteramente mundana, pues procede de reflexiones teóricas en la biología y la neurofisiología. Pero la idea de la representación de algo «externo» en lo «interno» tampoco estaba bien fundamentada, sino que era (desde la perspectiva actual) sencillamente falsa. De ahí que se pueda preguntar si en la problemática que había espoleado a la mística no se llegará más lejos con una reorientación desde la representación hacia la clausura. Sea como sea, en tal caso podría entenderse la experiencia mística como la vivencia de la unidad de la distinción entre autorreferencia y heterorreferencia, que se refleja en lo que es vivido como autorreferencia (fondo del alma), pero, también, en lo que es vivido como heterorreferencia (Dios). En la terminología de Spencer-Brown, se trataría de un caso de «re-entry» de una distinción en lo distinguido por ella, y se aplicaría tanto en el lado de la autorreferencia como en el de la heterorreferencia. Pero la «re-entry» no es sino una paradoja desplegada, que por medio de ella se impide reconocer que olvida la distinción de la que parte cuando la aplica a lo que ella misma ha distinguido.

Ahora solo precisamos añadir la distinción inmanencia/trascendencia para ver cómo, a pesar de alcanzar condición religiosa, esta paradoja sigue siendo tan problemática a la hora de desplegarse. La autorreferencia del alma, que requiere observar a Dios porque se sabe observada por él, se concibe como inmanencia. Y lo que el alma busca observar porque la observa es lo que para ella será la trascendencia. De este modo es posible reconstruir la experiencia mística sin recurrir a su propia terminología, relativa a la infinitud y el tiempo. Mas con ello no se responde aún a la pregunta por la distinción de Dios. La lógica del planteamiento obliga a recurrir aquí también a una «re-entry». Dios sería, entonces, la diferencia de inmanencia y trascendencia en la trascendencia, y su autorreferencia sería la indicación de esta distinción que se ha introducido en ella.

Al no disponer de un análisis teórico-diferencial, el lenguaje místico ha expresado esta solución en forma de metáforas. También las paradojas que expresa en forma de suspiros suenan a veces como metáforas para paradojas más profundas. Pero las metáforas han dejado de ser una forma de

21 Véase, para ello, Varela (1984).

desparadojización que, mediante su forma, es capaz de impedir la recaída en la paradoja subyacente. Las metáforas, no obstante, son adecuadas solo para aquellas comunicaciones en las que basta con cubrir el expediente de forma puramente retórica. Y puede que esta sea una de las razones por las que la teología siempre ha desconfiado profundamente de la mística.

Otra sería que, a diferencia de lo pretendido por la teología, la mística no puede someterse al código verdadero/falso. Sin duda, un observador puede pensar que el místico yerra. Pero el triunfo del místico seguirá consistiendo en que no es posible determinar si se equivoca acerca de sí mismo o de Dios. En ninguna otra parte (salvo en la propia ciencia) se distinguirá de un modo tan nítido entre el código religioso y el científico.

Todo esto deja en gran medida aún abierto qué consecuencias tiene y tendrá la pérdida de la distinción en el concepto de Dios. Lo cierto es que las distinciones tradicionales con las que se comunicaba sobre Dios, y que también servían para indicar la unidad de lo distinguido como Dios, han perdido su capacidad de persuasión. Y esto vale no solo para las distinciones próximas a la moral, como salvación y condenación, o amor y temor de Dios, sino también para la distinción «cosmológica» del Dios revelado y del Dios oculto, si se me permite denominarla así. ¿Debe deducirse de ello que están condenados al fracaso todos los intentos de caracterizar lo opuesto a la inmanencia (la trascendencia) mediante una distinción específica para ella? En otras palabras, ¿ha de ser elevado el concepto de Dios hasta convertirlo en un concepto indiferenciado, que venga solo a expresar la paradoja de la unidad trascendente de la diferencia inmanencia/trascendencia?

No queremos tratar de responder a estas cuestiones. Ahora bien, salta a la vista que ambas están relacionadas con otro aspecto de la religiosidad moderna. La religión ya no se puede entender como un conjunto de determinadas respuestas a determinadas preguntas, sino tan solo como el preguntar mismo. Cualquier respuesta, en cuanto comunicación de determinadas instancias, en cuanto reactualización de determinadas tradiciones, está expuesta a la observación inmediata. Cualquier respuesta es ya conocida, ha sido ya rechazada docenas de veces, lleva siempre su sello característico como cristiana, bíblica, eclesial, romano-católica. Dadas estas circunstancias, la respuesta tiene un contenido religioso solo si es capaz de mantener viva la pregunta. Si se prescinde de la religión, aún es posible caracterizar esta pregunta, si bien muy desvaídamente y «secularizada», como la pregunta por el sentido de todo sentido. A ella se corresponde un concepto indiferenciado de Dios. Al instante se verá que ningún otro sistema funcional plantea siquiera esta pregunta —aunque algunos, incluso muchos, se contenten con encontrar el sentido de su vida en contabilizar sus ingresos y sus gastos, en alcanzar determinadas metas políticas, en el reconocimiento de su éxito vital o en el amor correspondido—. Solo la religión puede satisfacer aspiraciones más elevadas, si bien sus respuestas tienen el defecto de todas las comunicaciones observables: el observador ve de inmediato el «punto ciego» de cualquier vínculo específicamente

religioso[22]. Pero ello al menos no anula un efecto de la comunicación religiosa: mantener vivo el sentido (en modo alguno evidente) de la pregunta.

V

Tanto la teología como la mística tienen dificultades cuando, en el contexto de la codificación inmanencia/trascendencia, se trata de determinar la trascendencia como Dios y sacar las consecuencias correspondientes. ¿Puede la sociología, puede la teoría de la codificación binaria de la comunicación, reemplazarlas? ¿Puede ella, si no aconsejar, sí al menos ayudar a la teología, aportándole plausibilidad desde fuera?

La ayuda consiste en realizar una propuesta muy sencilla: el código inmanencia/trascendencia significa que *toda experiencia positiva y toda experiencia negativa pueden ser confrontadas con un sentido positivo.* ¿Qué se gana con esto?

En primer lugar, una segunda observación podrá reconocer que todavía hay una paradoja. ¡También lo negativo debe ser positivo! El código hace que la comunicación oscile y se bloqueen todas las conexiones. Se puede superponer, entonces, un concepto de Dios, pero será tautológico: Dios es lo que es. Mas la tautología es en sí misma una paradoja, pues sostiene una distinción que no es una distinción. ¿Habrá que resignarse, llegados a este punto, a que toda observación de la religión solo puede observar una paradoja, es decir, que solo puede ver que nada puede verse, salvo la paradoja de que solo se puede ver que se quiere ver?

Dejaremos de lado, en principio, esta difícil cuestión, pues (como aún veremos) lleva directamente al diablo. Ya la formulación del código tiene importantes consecuencias. En primer lugar, mientras que todos los demás códigos vinculan la indicación de un valor con la exclusión del otro (lo legal no puede ser ilegal, lo verdadero no puede ser falso), la religión se burla, precisamente, de este espíritu contradictorio del derecho, de la ciencia o, también, de que los ricos que no saben que son pobres, pues en el código de la religión sucede lo contrario: cada uno de los valores está ligado a la presencia del otro. Pero esto nos aboca, naturalmente, al problema de saber cómo es posible que la duplicidad sea una unidad. La mutua exclusividad tiene la mayor concisión y la más elevada conductividad (según premisas que no pueden ser debatidas aquí). En cambio, a cada momento es posible poner en duda, una y otra vez, si la vida tiene un soporte simultáneo en la inmanencia y la trascendencia. Quizá en ello resida la causa de que la experiencia de la fe se describa de buen grado como un evento inaferrable e inutilizable, de cuyo recuerdo vive[23].

Ahora bien, si se mira con más atención, podemos darnos cuenta de que la formulación del código también señala en qué dirección han de

[22] Véase James (1983).

[23] Evidentemente, aquí hay también problemas de compatibilidad con las estructuras temporales, que, en la sociedad, de ningún modo pueden ser elegidas de forma arbitraria.

buscarse las salidas. Por un lado, la religión necesitará un concepto enfático de sentido; es decir, un concepto de sentido que no sea considerado innegable, sino contrapuesto a la falta de sentido (o, si se quiere, expuesto a ella). Con él entra en juego otra distinción, que, por lo demás, es ultramoderna: lleno-de-sentido/carente-de-sentido (*sinnvoll/sinnlos*). Desde un punto de vista sociológico, este concepto enfático de sentido es una autodescripción del sistema religioso; es una fijación sistémica de aquello de lo que depende el sistema. Y esta autodescripción puede y tiene que proporcionar puntos de contacto con la diferencia entre sistema religioso y sistema de la sociedad[24]. La teología y, más aún, la comunicación religiosa irreflexiva podrán ocultar esta figura autorreferencial de la autodescripción, quizá hasta tengan que ocultarla como una función que ha de mantenerse latente. El sistema mismo tan solo controla su redundancia y su consistencia; es decir, su capacidad de minimizar las cargas informativas.

Si se dependiera solo de este enfático concepto de sentido, todo énfasis, como reducción[25], resultaría arbitrario[26], y podría pronosticarse la deriva hacia el fanatismo y hacia una existencia sectaria. Pero la formulación del código aún contiene (en la otra cara) una segunda indicación. En el ámbito de la inmanencia, el código tiene que reaccionar a experiencias positivas y negativas. No puede, por tanto, especializarse en una función consoladora, no puede tratar solo de compensar lo negativo, porque entonces, al menos en la sociedad moderna, la función compensatoria sería demasiado evidente, observable y, en consecuencia, no sería creíble. De hecho, la religión tampoco se ha entendido nunca como una simple dispensadora de consuelo, sino también como momento de alabanza y agradecimiento, de asombro y admiración del mundo bello. Experiencias positivas y negativas; es decir, *todas* las experiencias. El código aspira a tener validez universal, como, por lo demás, cualquier otro código de un sistema funcional. Se establece refiriéndose al mundo, y recibe así el sentido de su validez.

De forma diferente a como podría suponerse a primera vista, en ello precisamente reside un momento de gran fuerza selectiva. Cabría suponer que con esta inclusión sin excepciones se perderá toda capacidad distintiva y el código tenderá a la indiferencia. Sin embargo, lo que nos muestra la experiencia histórica es que, en realidad, los universalismos tienen un efecto selectivo en el ámbito de los materiales semánticos y que en modo alguno puede formar parte de él cualquier oferta de sentido. Es así como el Dios tribal se convierte en Dios del mundo, de forma que todos los rasgos que se le atribuyen han de ser sometidos a una prueba de compatibilidad con experiencias buenas *y* malas, con la fortuna *y* la desgracia,

24 Por eso no hay que excluir otra posibilidad, a la que Alois Hahn daría un gran valor: la aplicación de la distinción pleno-de-sentido/carente-de-sentido a la autodescripción de los sistemas psíquicos, a su reacción a la pregunta por el sentido de su vida, a la indagación biográfica, etc. Véase Hahn (1987).

25 Véase aquí el capítulo «Scope and Reduction», en Burke (1962: 59 y ss.).

26 «Arbitrario» quiere decir que solo puede ser observado si a la vez se observa a quien lo sostiene.

con la justicia y la injusticia. O dicho de otro modo: tras el pecado original, el árbol de la vida se convierte en el árbol de la vida de la vida, en el árbol de la consunción y el consumirse[27]. Por tanto, cuando se arriba a esta codificación cabe esperar una selección evolutiva de las religiones universales —lo que, según las actuales ideas evolucionistas, de ningún modo excluye que otros tipos de religión sean capaces de sobrevivir y reproducirse—. El sentido enfático de la trascendencia, por consiguiente, ha de acreditarse semánticamente, si es que quiere ocupar su lugar en el código y, con ello, hacer posible el código mismo.

También forma parte de la lógica de desarrollo del código universal el que, finalmente, *todo* lo inmanente tiene que estar *igual de lejos e igual de cerca* de la trascendencia. No hay puestos ni sitios sagrados, así como tampoco imágenes sagradas, que tengan el privilegio de estar más cerca de Dios. La diferencia entre sagrado y profano será superada, al menos teológicamente, y entregada a la creencia popular[28]. Pero así se dispone todo para cuando se plantee la cuestión del lugar de la trascendencia, que entonces ha de ser negada de una forma totalmente artificial: respondiendo que «en todas partes y en ninguna».

Finalmente, la señalada formulación del código religioso como duplicación del sentido negativo y positivo mediante el sentido positivo permite reconstruir cómo el código remite a sí mismo; es decir, cómo puede expresarse la autorreferencia del código con sus propios medios. Lo habitual es que esto ocurra situando el rechazo del código mismo en el ámbito del acontecer inmanente mundano y que, ya en él, quede registrado como negativo, o sea, como pecado. La desatención o, incluso, la negación de la trascendencia (dicho con más exactitud, de la diferencia entre inmanencia y trascendencia) es, para quien observa esto, una experiencia negativa, y quizá hasta un intento (diabólico) de hacerlo uno mismo. Esto es el pecado, o sea, una conducta que contradice las aspiraciones divinas en relación con la vida y la conducta humanas; y esto, primero como «habitus», luego, cuando la Iglesia está preparada para instruir, también como culpa[29]. El código, por tanto, regula también su propia aceptación; y en

[27] Recuerdo el célebre mosaico que hay en el pavimento de la catedral de Otranto, donde se representa esta vida de la vida como armonía (para su interpretación, véase Gianfreda [1983], con más referencias bibliográficas). O como variación moderna, teórico-sistémica, del tema: Maturana y Varela (1987).

[28] Esto, por lo demás, podría estar también relacionado con que el trato con las cosas sagradas no se establecía como comunicación. Una observación en la iglesia de Ferrandina (Basilicata) el Sábado Santo de 1986: numerosas mujeres van rápidamente de altar en altar, los tocan y luego hacen cuatro veces la señal de la cruz. La diferencia principal es entre lo sagrado y ellas mismas. Lo que ponen en práctica es la percepción y la conducta, pero no la comunicación. No se actualiza diferencia alguna entre información y expresión, y si se observan, es probable que las mujeres solo vean al observador que las observa. Esto significa que, a diferencia de lo que sucede en una comunicación, la conducta tampoco puede exponerse a la duda acerca de su sentido ni al rechazo, algo que será inevitable cuando clero e Iglesia se afirman a sí mismos en la comunicación como sagrados.

[29] Para esto, aporta ricos materiales Delumeau (1983).

este sentido proporciona, además, una descripción completa, universal, pero, como es lógico, pagando el coste de llevar incorporada una paradoja.

Un observador equipado con la lógica puede ver fácilmente que la distinción entre rechazo y aceptación de una distinción precisa de otra distinción[30]. En efecto, con la referida utilización, el código se cierra la posibilidad de comprender plenamente su situación en una sociedad policontextural, funcionalmente diferenciada, así como también la comprensión de los fenómenos indicados como «secularización». Es decir, si se han diferenciado muchos sistemas funcionales alrededor de códigos muy diversos, cada código ha de asumir, a la vez, la función de valor de rechazo de los otros códigos, pero lo que justamente no puede regular es el autorrechazo, ya que el rechazo le corresponde solo a los códigos de otros sistemas funcionales. Solo la ciencia, con ayuda de su código verdadero/falso, podría rechazar las formas comunicativas del código religioso como falsas; solo el derecho, como ilegales; solo la política, como beneficiosas para el gobierno o la oposición; solo la economía, como no rentables. En otras palabras, el rechazo presupone el recurso a *otro* código establecido en la sociedad, y si esto ha de ser admitido solo puede practicarse en el código del sistema religioso (y *mutatis mutandis* en el de que cualquier otro sistema funcional) de modo abstracto, como una especie de autoindicación de la distinción en la distinción[31]. Como todos los códigos de la sociedad moderna están constituidos de tal modo que han de rechazar otros códigos y, en virtud de ello, imponer la primacía funcional de su propio sistema, el sociólogo que observe esta forma de proceder tendrá que atestiguar, ante todo, su escaso poder de convicción. En otras palabras, la religión solo podrá afirmar que todo aquello que pretenda ser religión dependerá de la diferencia entre inmanencia y trascendencia, así como que, sobre todo allí donde se utiliza esta distinción, es posible reconocer una operación propia con capacidad de enlazarse a otras operaciones propias. Pero esto es todo lo que puede conseguirse. Y en cierta forma, con esta condición estructural se ha venido a dar cuenta, si bien de forma completamente insuficiente, de que la religión se ha instituido sobre la base de una facticidad histórica y textual.

Solo dentro de una semántica establecida puede hacerse habitual una conmutación de distinciones, eso sí, a condición de que la cara en cada caso indicada sea mantenida y la otra cambiada. Es así como se puede sustituir la distinción mundo y Dios por la Dios y demonio, y esta última por la de demonio y alma, etc., sin que se observe, y mucho menos se controle, cómo varía el sentido del término que hace las veces de eje en la correspondiente sustitución. Tales acciones de conmutación presuponen una semántica suficientemente condensada, es decir, suficiente redundancia (argumentación sin sorpresas), a la vez que producen dentro

---

30 Por lo demás, esta reflexión le sirve a Gotthard Günther como punto de partida para una reformulación del problema clásico de una lógica polivalente. Véanse, en especial, los ensayos de Günther (1976).

31 Véase, para esta salida, Varela (1975).

del sistema una sobrevaloración de la redundancia y la consistencia de la argumentación en relación con la variedad. A esto, cuando se santifica, se lo puede llamar «dogmática». Y solo a un sorprendido observador externo y al sistema mismo en una retrospectiva histórica les llamará la atención lo mucho que, a pesar de ello, pueden cambiar las figuras, así como su capacidad de adaptación a condiciones de plausibilidad temporalmente condicionadas.

Las redundancias de la dogmática pueden operar como una especie de prueba de fe. Hacen posible la obtención de información a niveles siempre muy concretos y «cercanos a la vida real». Ensamblan la diferencia entre inmanencia y trascendencia. Y la revisten con un tejido de figuras que envuelven ambas caras y la reespecifican con distinciones siempre nuevas, si bien la función-código exige que el límite correspondiente sea trazado con nitidez y de forma inequívoca. También el tema de la encarnación es una mediación relativa, justamente, a esto. Ahora bien, una construcción como esta solo podrá erigirse adecuadamente por medio de la evolución, o sea, solo históricamente, y puede ser dañada, incluso arruinada, si decaen figuras centrales con una función de bisagra, como, por ejemplo, la del diablo.

VI

¿Qué se gana con una representación como esta de la codificación del sistema religioso?

En primer lugar, podemos preguntarnos si y hasta dónde puede perdurar la utilización cosmológica y moral de la religión por la sociedad. Precisamente, en la tradición judeocristiana se han dado desde el principio fuertes tendencias al distanciamiento[32], llegando incluso a la tesis, totalmente moderna, de que la fe cristiana no es una religión. Aparte de esto, la presión social para cosmologizar y moralizar está correlacionada con los órdenes sociales que se asientan primariamente sobre la estratificación y sobre diferenciaciones entre centro y periferia, en los que se necesita interpretar y legitimar a los subsistemas que han de representar al todo dentro del todo. Podría ocurrir que la problemática de la religión haya cambiado hoy —y cuando digo hoy me refiero a una sociedad que ya no puede formar tales cúspides o centros, e inevitablemente las sustituye por una observación recursiva de observaciones—. En una sociedad así no hay duda de que los sentidos supuestos como indudables decaen, y en su lugar nos encontramos con que es posible observar desde cualquier posición lo que desde otras posiciones puede y no puede ser observado. Lo que es generado como realidad surge, así, como «estado propio» (*Eigenzustand*)[33] de la sociedad; es decir, como resultado de la observación recursiva de

[32] De ello me ha advertido particularmente, en un comentario epistolar del borrador de este artículo, Michael Welker.

[33] En el sentido de Foerster (1981).

observaciones, cuyos límites son resultado de su propia producción. Dado que todas las comunicaciones relativas a la fe se han hecho igualmente observables en este sentido —incluyendo la posibilidad de declarar secretos los fundamentos de la fe, y convertirse precisamente por ello en sospechoso—, la religión capacitada para la fe queda también convertida, a lo sumo, en una comunicación plenamente expuesta a la observación —en fe que puede mostrarse—. Si bajo estas circunstancias puede haber aún una continuidad con contenidos de fe tradicionales, entonces deberá encontrarse del mismo modo: mediante la observación de su observar y mediante la distinción de su distinguir.

A esto corresponden, desde una perspectiva sociológica, las descripciones abstractas de la función y la codificación especial del sistema religioso. La sociología ganará con ello un marco teórico que le permite integrar la descripción de la religión en una descripción de la sociedad moderna y, entonces, compararla con otros sistemas funcionales (comparación no significa aquí analogía, sino solo un esquema que hace posible averiguar semejanzas y diferencias). Además, este marco teórico permite investigar la evolución de la diferenciación del sistema religioso y de su semántica histórica. Puede que, a este respecto, haga posible también, lo que ya sería mucho, explicar por qué, desde los comienzos de la evolución y hasta bien entrada la modernidad, la religión ha desempeñado un papel tan importante como para que hayamos tenido que enfrentarnos con expectativas que hoy difícilmente pueden cumplirse. Precisamente con ello, y no en último lugar, la sociología describe también la función de la autodescripción del sistema religioso, de su teoría reflexiva y, cuando se trata de Dios, de su teología.

Sin embargo, esto en modo alguno asegura, sino que más bien postula como algo improbable, que el sistema religioso pueda asumir esta descripción y practicarla *como teología*. Pero como la sociología opera con un lenguaje teórico autopoiéticamente cerrado y su estilo no tiene miramientos, es preciso evitar una apresurada sociologización de la teología. Es más, el diálogo entre sociología y teología no ha de ser facilitado, sino más bien dificultado[34]. Esto exige respetar los «valores propios» (*«Eigenwerte»)* del otro sistema. Mas dificultar no significa excluir. Y comunicación no necesariamente significa búsqueda de consenso. Hasta puede que el interés predominante sea la búsqueda del disenso, de modo que cada parte pueda reflexionar tanto más acerca de por qué ha de contraponerse inevitablemente a la otra con las posiciones vinculadas a la autopoiesis de su propio sistema.

Dicho esto, podría pensarse seriamente en comenzar un diálogo sobre el concepto de código, sobre la distinción entre inmanencia y trascendencia y sobre la interpretación de esta distinción como contraposición de un sentido necesariamente positivo. Un relato biográfico de Jesús de

[34] Ratifico con esto una observación de Welker (1985: 10).

Nazaret que esté orientado por la indudable seguridad de ser guiado por un segundo y más elevado sentido, llamado Dios o Padre, podría ser leído entonces sociológicamente como vida ejemplar según los parámetros del código, a pesar de todas las determinaciones teológicamente supraindu-cidas y desarrolladas a partir de las posibilidades de articulación de esta vida: desde la metáfora Padre/Hijo hasta la Inmaculada Concepción y la Trinidad, desde la idea de la encarnación hasta la de resurrección. Incluso si se deja todo esto a un lado, siempre quedará, aún, la demostración de una vida ejemplar según el código inmanencia/trascendencia[35] (a diferencia, por ejemplo, de una religión como la de Egipto, que partía de que las imágenes de los dioses serían al mismo tiempo estados de cosas inmanentes y trascendentes). A ello es posible atenerse en la seguridad de que a todo lo vivido se le puede dar un segundo sentido, enfático-positivo; y que debería ser posible comunicarlo en el contexto de lo que Luckmann ha denominado «gran trascendencia»[36]. Y esto ya sería religión. Las dificultades llegan con la denominación de Dios en el contexto de la distinción inmanente/trascendente. Ya habíamos mencionado lo natural que resulta remitir a Dios a la trascendencia. En ese caso, cuanto más se acentúa la diferencia entre inmanencia y trascendencia y esta funciona como código religioso, tanto más se aleja Dios. Esto sería tolerable. Más problemático resulta el que ya no se pueda seguir rehusando la pregunta por la unidad de la diferencia entre inmanencia y trascendencia. ¿Se necesita para ello un Super-Dios, otro «god-term» en el sentido de Kenneth Burke, como unidad en la que colapsan todas las distinciones?

Mientras las cosas se arreglaban recurriendo a distinciones secundarias como Dios y diablo o creador y criatura, este pregunta podía considerarse un problema puramente especulativo, carente de significado para la obtención de información en la praxis religiosa. Pero cuando se erosionan y, al mismo tiempo, puede clarificarse que las unidades seguirán siendo paradójicas si no se identifican como componentes de una distinción, la cuestión de la distinción de Dios se convierte en el tema central de la observación religiosa. Si existe o no, si está vivo o muerto, si es poseedor de rasgos identificables o no, son cuestiones tal vez secundarias, cuya respuesta puede tener carácter religioso o no. Bien diferentes son las cosas cuando se trata de la cuestión de qué distinción utiliza para referir a sí mismo las informaciones. ¿O podría uno preguntarse, como sociólogo, qué distinción es Él?

Comoquiera que se plantee la cuestión, la respuesta solo puede ser, en el fondo, que ha de tratarse de la autoindicación de la distinción entre inmanencia y trascendencia. Y esta respuesta se distingue de todas aquellas otras que tratan de entender a Dios como trascendente y reflexionar sobre su fracaso en ello.

---

35 Esta reflexión me fue sugerida por Bachl (1985).

36 Ibíd. (1985).

Bibliografía

Bachl, Gottfried (1985). «Das Vertrauen Jesu zum Vater». En: Bogensberger, H. y Kögerler, R. (eds.). *Grammatik des Glaubens* (pp. 77-89). St. Pölten-Wien: Verlag Niederösterreichisches Pressehaus.

Baecker, Dirk (1986). *Information und Risiko in der Marktwirtschaft*. Bielefeld: Universität Bielefeld [tesis doctoral].

Baker, Herschel (1952). *The Wars of Truth: Studies in the Decay of Christian Humanism in the Earlier Seventeenth Century*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Bateson, Gregory (1971). *Steps to an Ecology of Mind*. New York: Ballantine.

Blake, William (1969). «The Marriage of Heaven and Hell». En: Keynes, Geoffrey (ed.). *The Complete Writings of William Blake* (pp. 148-158). London: Oxford University Press.

Burke, Kenneth (1961). *The Rhetoric of Religion: Studies in Logology*. Boston, Massachusetts: Beacon Press.

Burke, Kenneth (1962). *A Grammar of Motives* (1945). Citado a partir de la edición de Cleveland, Ohio: World Publishing Company.

Delumeau, Jean (1983). *Le péché et la peur: La culpabilisation en Occident (XIIIe-XVIIIe siècles)*. Paris: Fayard.

Dowdy, Edwin (1982). *Ways of Trascendence: Insights from Major Religions and Modern Thought*. Bedford Park, South Australia: Australian Association for the Study of Religions.

Foerster, Heinz von (1981). *Observing systems*. Seaside, Cal.: Intersystems (traducciones al alemán en: [1985] *Sicht und Einsicht: Versuche zu einer operativen Erkenntnistheorie*. Braunschweig: Vieweg).

Gianfreda, Don Grazio (1983). *Otranto: Civiltà senza frontiere*. Galatina: Salentina.

Glanville, Ranulph (1984). «Distinguished and Exact Lies». En: Trappl, Robert (ed.). *Cybernetics and Systems Research 2* (pp. 655-662). Amsterdam: North Holland.

Günther, Gotthard (1976). «Das metaphysische Problem einer Formalisierung der tranzendental-dialektischen Logik» y «Cybernetic Ontology and Transjunctional Operations». En: *Beiträge*, vol. 1 (pp. 189-247 y 249-328). Hamburg: Meiner.

Günther, Gotthard (1980). «Strukturelle und Minimalbedingungen einer Theorie des objektiven Geistes als Einheit der Geschichte». En: *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*. Vol III (pp. 136-182). Hamburg: Meiner.

Hahn, Alois (1987). «Sinn und Sinnlosigkeit». En: Haferkamp, Hans y Schmid, Michael (eds.). *Sinn, Kommunikation und soziale Differenzierung: Beiträge zu Luhmanns Theorie sozialer Systeme*. Frankfurt: Suhrkamp.

James, William (1983). «On a Certain Blindness in Human Beings». En: James, William (1912). *Talks to Teachers on Psychology and to Students on Some Life Ideals*. Nueva edición en *The Works of William James* (pp. 132-149). Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Korzybski, Alfred (1958 [1933]). *Science and Sanity: An Introduction to non-Aristotelian Systems of General Semantics*. 4ª ed. Lakeville, Connecticut: International Non-Aristotelian Library.

Koslowski, Peter (ed.) (1985). *Die religiöse Dimension der Gesellschaft: Religion und ihre Theorie*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Lübbe, Hermann (1986). *Religion nach der Aufklärung*. Graz: Styria.
Luckmann, Thomas (1985). «Über die Funktion der Religion». En: Koslowski, P. (ed.). *Die religiöse Dimension* (pp. 26-41). Tübingen: Mohr Siebeck.
Luhmann, Niklas (1977). *Die Funktion der Religion*. Frankfurt: Campus.
Luhmann, Niklas (1984). *Soziale Systeme: Grundriss einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt: Suhrkamp.
Luhmann, Niklas (1986a). *Ökologische Kommunikation: Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?* Opladen: Westdeutscher Verlag.
Luhmann, Niklas (1986b). «Codierung und Programmierung: Bildung und Selektion im Erziehungssystem». En: Tenorth, Heinz-Elmar (ed.). *Allgemeine Bildung: Analysen zu ihrer Wirklichkeit. Versuche über ihre Zukunft* (pp. 154-182). München: Juventa.
Luhmann, Niklas (1986c). «Die Codierung des Rechtssystems». *Rechtstheorie*, 17: 171-203.
Maturana, Humberto (1982). *Erkennen: Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit: Ausgewählte Arbeiten zur biologischen Epistemologie*. Braunschweig: Vieweg.
Maturana, Humberto y Varela, Francisco (1984). *El árbol del conocimiento*. Santiago de Chile: Editorial universitaria [trad. al alemán (1987). *Der Baum der Erkenntnis*. München: Scherz Verlag].
Mayer, Johannes Godofredus (1780). *Historia diabolic, seu commentatio de diaboli malorumque spirituum existential, statibus, judiciis, concilii, potestate*. 2ª ed. Tübingen.
Parsons, Talcott (1974). «Religion in Postindustrial America: The Problems of Secularization». *Social Research*, 41: 193-255 (Reed. En: [1978] *Action Theory and the Human Condition* (pp. 300-322). New York: Free Press.
Riqueti, Victor de, marqués de Mirabeau (1883 [1756]). *L'ami des hommes*. Paris: Guillaumin et Cie.
Saussure, Ferdinand de (1973). *Cours de linguistique générale*. Paris: Payot.
Spencer-Brown, George (1971). *Laws of Form*. 2ª ed. London: Allen & Unwin.
Varela, Francisco J. (1975). «A Calculus for self-Reference». *International Journal of General Systems*, 2: 5-24.
Varela, Francisco J. (1984). «Living Ways of Sense-Making: A Middle Path for Neuroscience». En Livingston, Paisley (ed.). *Disorder and Order: Proceedings of the Stanford International Symposium* (14 a 16 de septiembre de 1981) (pp. 208-224), Saratoga, California: Anma Libri.
Villiers, Pierre de (1700-1702). *Pensées et reflexions sur les égaremens des hommes dans la voyage du salut*. 3ª ed. 3 vols. Paris.
Welker, Michael (ed.) (1985). *Theologie und funktionale Systemtheorie: Luhmanns Religionssoziologie in theologischer Diskussion*. Frankfurt: Suhrkamp.

8
¿Es codificable el arte?

Si se quiere formular la cuestión del valor orientativo actual de la «belleza», habrá de aceptarse algún contexto conceptual que limite el abanico de posibles respuestas. En el texto que sigue esto se hará sobre la base de propuestas para una teoría general de los medios de comunicación simbólicamente generalizados[1]. Metodológicamente, se buscará la comparación auxiliada por la abstracción funcional. Por tanto, no se va a analizar lo bello como bello, para así saber por qué es bello y, en virtud de los fundamentos de la belleza, acaba alcanzando una relevancia duradera. Por eso, tampoco se trata de imitar conceptualmente, con pretensiones teóricas, lo que hacen, sienten o viven el artista o el observador del arte. La intención es, más bien, identificar las condiciones del éxito evolutivo, sirviéndose para ello de una problemática más general, que abarque diversos ámbitos culturales; y luego, de forma más precisa, cuáles son las condiciones del éxito evolutivo que caracterizan al sistema de la sociedad actual.

Este modo de proceder se mueve a una distancia arriesgada de su objeto, por lo que produce tanto oportunidades como peligros, que han de ser controlados reflexivamente. El mismo efecto distanciador se origina al analizar cualquier código cultural; por ejemplo, al analizar el código del amor o el del dinero, el código del poder y, más aún, el de la verdad

---

[1] Para esto, como concisa vista general, véase Luhmann (1975).

misma[2]. No se trata, pues, de una anomalía que aparezca solo en la relación entre el arte y la sociología, sino de una condición constitutiva por excelencia del análisis sociológico, de un momento de su diferenciación como ciencia.

I

En todos los casos en los que han surgido medios de comunicación simbólicamente generalizados, se pueden comprobar graves problemas comunicativos. Se trata siempre de situaciones en las que puede ser problemática la motivación para la aceptación de la comunicación —es decir, para asumir su realización selectiva subyacente como premisa de la vivencia o acción propia—. Siempre hay interacciones en las que la *contingencia* —es decir, la posibilidad de vivir o de actuar también de otro modo— es tan grande por *las dos* partes que no cabe normalmente esperar una transferencia *(Übertragung)* de capacidades selectivas. En tales casos, según premisas especificables más detalladamente, pueden surgir códigos comunicativos simbólicamente generalizados que asuman funciones no solo comunicativas sino también motivacionales, y de este modo aseguren que, *pese a todo,* se produzca la transferencia de realizaciones selectivas, o al menos la hagan suficientemente esperable. Se trata, por consiguiente, de logros ante todo improbables, pero que, con todo, pueden ser institucionalizados si en las sociedades diferenciadas surge la necesidad de ello con una cierta tipología especial y con suficiente frecuencia (repetibilidad).

Las formas de resolución de este problema fundamental tienen también una cierta tipicidad, que ya para la moral general de la sociedad y luego especialmente para ámbitos específicos como la política y la economía, las relaciones íntimas y el derecho, la ciencia y el arte, pueden mostrar una discrepancia más o menos acentuada con respecto a los reguladores morales. La solución es proporcionada por una *codificación de preferencias.* A diferencia del uso lingüístico y en conexión con el uso biogenético, pretendo que por código se entienda una regla de duplicación que proporciona dos posibles expresiones para acontecimientos o estados que, en sí, solo se presentan una vez[3]. Esto sirve para reconstruir la contingencia de la interacción. En virtud de esta codificación, algo puede ser bueno o malo, fuerte o débil, propiedad de alguien o de nadie, legal o ilegal, bello o feo; o sea, *ambas cosas* para *los dos* participantes en la comunicación. Con

2 Un efecto secundario es que, de esta forma, en aquellas disciplinas científicas que se han especializado en determinados códigos se importarán sociologismos; por ejemplo, en forma de una crítica del concepto politológico de poder o del concepto científico-económico del dinero mediante su interpretación como medios de comunicación. Para estos dos casos, véase Parsons (1969). Lo mismo vale para el concepto de «verdad» de la teoría científica y, presumiblemente, también para el concepto estético de «arte». En todos estos casos, la sociología opera con perspectivas conscientemente incongruentes, sea con intención «crítica», sea con intención comparativo-sistematizante.

3 Véase al respecto, también, Niklas Luhmann (1981).

ello, si bien no se garantiza el consenso valorativo, sí se logra una primera estructuración y dar validez a un conjunto de reglas de reespecificación (criterios), acerca del cual puede existir, de nuevo, consenso o disenso. En cualquier caso, mediante esta estructuración específicamente relacionada con un código se consigue que la comunicación discurra bajo el punto de vista, por ejemplo, del tener o no tener, si se quieren emprender procesos de intercambio, y no, a la vez, desde el punto de vista de lo bueno/malo o de lo verdadero/falso. De esta forma, se facilita el cruce hacia el valor contrario, ya que se libera de implicaciones para otros códigos preferenciales. La comunicación alcanza una mayor especificación; y diría de buena gana que, también, tecnicidad. Con ayuda de su esquematismo binario se destacará de las expectativas normales e indiferenciadas de la interacción cotidiana, de las evidencias de la vida diaria. Y esto hace posible el desarrollo de reglas para realizar también transacciones relativamente improbables, como, por ejemplo, posibilitar la aceptación del mundo del otro, aun cuando se haya proyectado de forma enteramente caprichosa, idiosincrásica (amor), o hacer posible la asunción de una información, a pesar de que sea completamente sorprendente e insólita (verdad).

Si esto resulta correcto de un modo tan general —aquí, naturalmente, no puede demostrarse—, a partir de una comparación con otros códigos mediáticos (sobre todo, con aquellos que tienen tras de sí una carrera evolutiva exitosa, como propiedad/dinero, poder/derecho o verdad) deberían poder alcanzarse puntos de vista que permitieran valorar la posición social e histórica de un medio de comunicación específicamente artístico y de sus valores-código: belleza y fealdad.

II

Antes de que podamos hacer algunas reflexiones en la dirección indicada, habrá que aclarar desde qué puntos de vista podemos tratar el arte en general como medio de comunicación. Este enfoque partirá de la formulación griega antigua de la contingencia del saber y del poder (*Können*) como ἐπιστήμη o τέχνη, por contraste con los dioses[4]. También asume para sí el concepto técnico-poiético de obra (*Werk*), pero no desemboca en un análisis de los atributos de las obras de arte, pues las concibe como portadoras de selecciones excepcionales, que trata de situar en *otros* horizontes de selección. Por eso, su «belleza» no es concebida como meta por cuyo logro deba esforzarse el trabajo artístico. La articulación de la obra de arte según el criterio de la diferencia bello/feo es más bien entendida como una condición para la identificación e interpretación de selecciones

[4] Lo que incluyó, ya desde los comienzos, la conciencia de los límites y la problematización de la relación con la naturaleza, el riesgo moral y un admirable ingenio, así como, y no en último lugar, la necesidad de puntos de vista capaces de absorber la contingencia, como la exactitud y la justicia, la virtud (ἀρετή) y las formas generales de un conocimiento superior. Véanse además Schaerer (1930) y Kube (1969).

inusuales. No es el *valor* puro de la belleza sino la *disyunción* bello/feo lo que facilita la orientación práctica de la creación artística y de la vivencia (crítica) del arte, de la que derivarán consecuencias.

El problema especial que ha tenido un valor catalizador para el desarrollo de este medio simbólico podría residir en la dudosa capacidad de convicción de cosas o textos elaborados, compuestos, en consecuencia atribuibles al actuar y, en este sentido, técnico-poiéticos[5]. Entre las cosas o los textos —la diferencia que veo entre ellos es si el orden de sucesión de la vivencia estimulada es arbitrario o no— hay algunos que, si bien son producidos, se presentan con la pretensión de dirigir la vivencia e imponer una selectividad ya bosquejada. Entonces, la ya manifiesta contingencia ha de ser compensada mediante mecanismos creadores de convicción. La mera imputación del actuar, la captación de la intención, es solamente un procedimiento distanciador, que por sí solo no basta[6]. Por de pronto, las intenciones no son vinculantes. Cuando ya es evidente que las obras han surgido de forma contingente, que su existencia se debe a una acción discrecional —y aún más si su finalidad y contexto de uso (ya) no son obvios—, es de mano poco probable que el interlocutor de la vida social común asuma tales cosas o textos como premisas de sus propias vivencias y acciones. El problema surgirá, por tanto, en el contraste con la pura idoneidad o utilidad[7]. La necesidad y la probabilidad de selecciones conectivas serán limitadas. Y esta es exactamente la situación en la que pueden surgir medios de comunicación que reviertan la tendencia y conviertan lo improbable en probable.

Según una doctrina más antigua, esto debería lograrse mediante la verdad o vero-similitud *(Wahr-Scheinlichkeit)* de las *res artificiales,* y esta interpretación se ha conservado también tras el desmontaje de la doctrina de la *adaequatio* y la correspondiente «mentalización» de la verdad. También las *res artificiales* podían ser verdad en relación al caudal de formas del intelecto: *dicitur enim domus vera, quae assequitur similitudinem formae quae est in mente artificis; et dicitur oratio vera, inquantum est*

5 La formulación simplifica mucho. En ella ha de incluirse el caso genéticamente importante de que hay concretos aspectos, como, por ejemplo, ornamentos o formulaciones —en obras que por lo demás son aprovechables, tienen un fin—, que de esta forma llaman la atención como contingentes y le son sugeridos como prescindibles a quien las contempla.

6 Para el distanciamiento por intención *ajena (Fremdintention)* se elige de hecho una forma que, *al mismo tiempo*, puede servir como hilo conductor de la interpretación, y de ese modo ayudar a la identificación del problema y a la formación de la convicción. Véase al respecto el artículo de Hörmann (1976).

7 No es contradictorio con esto el que la «capacidad funcional óptima» tenga una particular especie de belleza, ya que se trata solo de un caso especial de esta regla general. Dado que lo óptimo es más que una mera idoneidad, pues se trata, por así decir, de una idoneidad excedentaria, siempre es más de lo que necesita la praxis. El esfuerzo por conseguir este excedente según criterios adicionales aparece como contingente y necesita, a su vez, de una justificación que no puede deducirse solo de la idoneidad, pues puede ser económica o estética, con lo que la idoneidad estética óptima en modo alguno precisa representar una relación óptima de esfuerzo y rendimiento.

signum intellectus veri[8]. Esta conexión se había fundado en una analogía entre creación y *artificium* y se sacrificó con esta analogía a la creciente conciencia contingente (*Kontingenzbewußtsein*). Al arte se le exigía ahora una muestra de la necesidad de sus selecciones también y justamente allá donde no bastaba una investigación de la verdad que se especificase a sí misma.

La diferenciación del arte respecto del medio de la verdad no puede entenderse como renuncia a los procesos cognitivos en la producción o la recepción de las obras de arte, por ejemplo, sobre la base de la intuición y el placer. Eso sería totalmente erróneo. Más bien consiste en una especificación de las exigencias cognitivas bajo la condición de una disyunción estilística, para acabar renunciando, consecuentemente, a toda *adaequatio* referida a la realidad[9]. Esto vale también para un arte «realista» en un sentido programático, cuyo problema y cuyo atractivo residen precisamente en que, pese a todo, es arte[10]. El lugar de la *adaequatio* es ocupado por algo así como la coherencia inmanente de la obra de arte, cuyos elementos deben potenciarse entre sí en una condensación que permita reconocer los vacíos y eliminar lo superfluo. En ello se apoya la superación de la contingencia de la acción (pese a todo, necesaria en el origen) y también la orientación de la vivencia, así como la motivación para asumir selecciones contingentes. Como una interdependencia tan altamente condensada es poco natural y normalmente no se encuentra, no puede tener un apoyo externo. Por eso ha de hacer visible en sí misma que solo puede haber surgido de forma contingente, a la vez que, pese a ello, cumple la condición de ser convincente. Es evidente que esto no puede producirse de un modo arbitrario, pues solo es asequible bajo condiciones específicas, y muy restrictivas, para el arte. Aquí habría que incorporar las investigaciones sobre las condiciones estructurales de las posibles obras de arte[11]. Las oportunidades de la investigación se encuentran, precisamente, en que

---

8 Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I q. 16. a. 1. Para la conexión griega entre arte y verdad, que ha tenido que ser necesaria para que se produjera la diferenciación frente a la religión, véanse, aparte de Schaerer (1930), Wild (1941: 255-293) y Ulmer (1953).

9 Aquí no puede tratarse más profundamente que y cómo el principio de la *adaequatio* entra en crisis también en el ámbito de la estructura simbólica del medio de comunicación verdad. Puede bastar una referencia a los esfuerzos de Hegel en pro de un puro proceso lógico-reflexivo de los conceptos. De forma distinta a lo ocurrido en el ámbito del arte, en el de la verdad se reproducirá continuamente la estructura de la *adaequatio*, y ello a pesar de todas las impugnaciones —presumiblemente, porque el principio de no contradicción presupone un objeto externo, en el que se decidirá si existe o no contradicción.

10 Véase, para ello, Henrich (1973).

11 A título de ejemplo, plantearé solo la cuestión del grado posible de centralización de las obras de arte. ¿Hasta dónde pueden centralizarse las interdependencias, en el sentido de que sean observables desde un determinado punto, de que con una parte pueda alcanzarse el todo, de que partes de la obra de arte puedan representar al todo? Presumiblemente, esta forma de controles de la interdependencia, que economiza fuerzas y es muy típica en otros sistemas, es más bien inadecuada para las obras de arte. Es posible que puedan emplearse centralizaciones entrelazadas con estructuras temporales, en el sentido de que la idea central de la obra solo es experimentable *tras* recorrer todos sus elementos y sus interdependencias, obligando y recompensando en cierto modo el recorrido.

tanto las condiciones de posibilidad del arte como su componibilidad con otras estructuras del sistema de la sociedad no pueden variar con total libertad, sino que evidencian la estructuración, aunque sin mostrar apenas una determinación clara. Como ocurre en otros medios de comunicación, el simbolismo de un código para el arte ha de organizarse de tal modo que haya selecciones que, en cuanto selecciones, motiven a la aceptación (en el caso del poder, por ejemplo, esto se consigue mediante la presentación de una alternativa negativa, frente a la cual la deseada por el poderoso se perfila como positiva). A esta organización del código y de las condiciones de posibilidad por él limitadas le sigue la conducta organizada de los prácticos que operan en el marco del código correspondiente: el artista, el político, el investigador, el amante, etc. Para ello, el medio de comunicación deberá proporcionar suficientes puntos de apoyo, a saber, criterios para el éxito o el fracaso; pero no demasiados puntos de apoyo, pues ello pondría en peligro la contingencia de las selecciones y la imputabilidad de la conducta.

Así pues, no son las cualidades de las obras de arte las que actúan sobre el observador, sino su selectividad; la belleza no se debe a la peculiaridad de la cualidad, a su rango en una escala de la perfección, sino a la conducción de la selección hacia un ámbito selectivo propio —la autoselectividad de la obra de arte, que, naturalmente, necesita de la asistencia «técnica» del artista que la produce (y dado el caso, además, del que la representa)—. Comoquiera que en el caso del arte este servicio se presta de forma concreta, la teoría moderna que acompaña a la vida artística lo formula como un postulado: la belleza tendría que convencer en virtud de una especie de necesidad interior de la obra de arte. Como prueba, por así decir, de esta necesidad sirve la falta de un interés y el hecho de que el arte, pese a todo, convence.

Si esto es así, ¿dónde queda entonces la duplicación de las posibilidades en lo feo? Tan solo puede presentarse como molestia[12] y, como aún veremos, ser incorporada a la obra de arte. Esto conduce a la abstracción y la reflexividad. La belleza se mostrará en primer lugar en la disposición sobre lo bello y lo feo como algo necesario. Sin embargo, ahora

---

En estrecha conexión con esto está la cuestión de si y en qué medida al artista y al observador de su obra les basta con las interdependencias localmente concentradas en ámbitos parciales de la obra, que solo mantienen relaciones laxas e indeterminadas con respecto al todo y plantean problemas residuales que solo pueden resolverse de forma no muy convincente. Desde un punto de vista psicológico es al menos probable que en la elaboración de una obra de arte muy compleja este sea el proceder. Como resultado es fácil que se acabe concluyendo que partes concretas son demasiado bellas o demasiado difíciles para el conjunto de la obra, por lo que no pueden mantenerse, o solo se mantienen precisamente por ello. El ritmo puede disimular esta dificultad en la poesía; en la pintura, la relación con el marco. El filósofo resuelve este problema con una centralización articulada solo sobre metáforas y que, en el fondo, se alimenta de ideas parciales (véase Blumenberg [1960]).

12 De forma análoga a la falsedad como privación de la verdad: «Falsitas autem principii non cognoscitur nisi per privationem veritati sicut cecitas per privationem visus», Santo Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate qu. 3a. 4 ad 4*, citado a partir de la edición de Colonia (Koelhoeff), 1471.

como antes, a esta concepción subyace un concepto puramente privativo de la fealdad. La lógica propia (*Eigenlogik*) de la fealdad no se desarrollará, pues no cabe dentro de esta idea de arte (de manera enteramente análoga a las lógicas propias del mal y de la falsedad, forma parte de los más subterráneos problemas de nuestra tradición). Podría ocurrir perfectamente que en esta interpretación del código, deformada por la preferencia de la belleza, hubiera problemas que no se captasen de un modo satisfactorio si únicamente se viese la crisis en su menguante evidencia fenoménica de lo bello. Las condiciones de posibilidad de una idea distinta del código son difíciles de vislumbrar. Podrían residir en la dimensión temporal, lo que exigiría que se reemplazase la idea de posición (de una realidad en sí buena y bella) y de negación privativa por la idea de una facticidad establecida histórico-evolutivamente, que se concebirá bajo las reglas de la duplicación como contingente, la cual, por así decirlo, se distiende y puede interpretarse como punto de partida de los procesos selectivos.

III

Es posible formular una serie de condiciones que han de presuponerse para que los códigos puedan cumplir con su función. Solo si se han alcanzado los conocimientos para ello requeridos puede tener sentido preguntarse por la resistencia de tales condiciones a través de los cambios que se han dado en el curso de la evolución social. Al mismo tiempo, se podrán elaborar también inspiraciones apoyadas en un análisis de otros códigos y de otras selecciones orientadas por ellos.

1. Para su aplicación, todo esquematismo binario requiere, como presupuesto operativo más elemental, *limitacionalidad*. Es decir, los problemas tienen que especificarse, dado que la eliminación de una solución del problema eleva la probabilidad de cualquier otra, y no deja tras de sí una mera indiferencia o desorientación. Desde un punto de vista genético, sin esta precondición, por así decir, «material» de unas posibilidades limitadas, no se forma código alguno. Lo mismo puede decirse, y no por último, también del esquematismo lógico de la verdad, pues presupone un orden de especies y géneros o de condiciones contextuales de la dialéctica, que han sido camufladas mediante conceptos como conciencia (Hegel) o materia (Marx) o, en el caso del funcionalismo, la teoría de sistemas. En el ámbito del arte, esta garantía de limitacionalidad parece residir en la obra o en los tipos de las obras posibles. Para este problema fundamental ya no hay solución artística unitaria alguna; más bien se distinguen formas artísticas (artes plásticas, poesía, música, teatro) por la forma en la que limitan las soluciones de problemas en la obra. Esto significa, también, que la teoría solo puede hablar del código en términos muy abstractos; o sea, de una forma que solo postula formalmente la correlativa limitacionalidad, pero sin a la vez incluirla realmente. Esto fuerza también a las reflexiones

que siguen a desenvolverse a un nivel de abstracción tal que deja abierto a qué clases de arte se refieren realmente.

2. Todos los medios de comunicación utilizan símbolos *generalizados* para poder franquear tanto la diferencia *social* entre los interlocutores como la diferencia *temporal*, así como para ser capaz de aportar suficientes acuerdos previos. El simbolismo del medio, como mínimo, ha de ser diferenciable del proceso comunicativo mismo. Los medios plenamente desarrollados se distancian además de vínculos valorativos concretos en el proceso comunicativo; renuncian a la dependencia estructural (no necesariamente también del uso fáctico) de «intrinsic persuaders»[13]. El caso más evidente es el del dinero, en el que, tras un largo uso, no nos damos cuenta de que sus símbolos no poseen en sí mismos valor alguno (y que si tienen un valor intrínseco afectará a su función). Incluso el amor debería ser posible, en principio, sin depender de «intrinsic persuaders» (por ejemplo, de la belleza corporal o espiritual).

En el mismo sentido, hay tendencias a quitarle a la obra de arte su cualidad como «intrinsic persuader»[14]. Su belleza ya no está dirigida a influir mediante concretas sugestiones. Se convierte en contingencia manifiesta. Solamente se abre a lo que reconoce como un problema y vive a la vez las limitaciones a las que estaba sometida y han sido resueltas descartando las posibilidades menos convincentes. La referencia al código se realiza, entonces, en la transferencia de selectividad —no en la mera contemplación embobada del objeto ni en la admiración de sus cualidades—. No será la disponibilidad lo que se establezca como invariante, sino la relación con otras posibilidades, la supremacía de la realización de una idea. Se debe estar seguro de que un movimiento de esta índole, de las identidades a las relaciones y su jerarquización, presupone —y luego impulsa— modelaciones culturales de la percepción, que no se han dado universalmente[15].

En este sentido, el arte moderno ha alcanzado sin duda una considerable diferenciación de la estructura simbólica y del proceso de comunicación, que permite acciones y vivencias más complejas por ambas partes. La cuestión es lo lejos que puede ser impulsado este distanciamiento en el ámbito del arte, en donde la complejidad de la comunicación ha de ser fijada a la obra misma de un modo experimentable. A ella no se puede dar aquí respuesta, pero en cualquier caso tendría que hacerse de forma diferenciada en función de la clase de arte. Solo sostenemos que esta tendencia incremental del rendimiento que produce el medio de comunicación artístico, que a buen seguro choca con los límites de lo posible, no es idéntica a la mejora del crecimiento comparativo de una belleza entendida

13 Véase Parsons (1963).

14 El descuido consciente del *valor* del material es uno de los síntomas de ello, por lo demás, con paralelismos exactos en la química moderna, que igualmente hubo de aprender a diferenciar entre valor y valencia química.

15 Véanse para ello, en especial, las investigaciones comparativas de Bruner, Olver, Greenfield *et al.* (1971).

como perfección: bello, más bello, lo más bello. Más bien descansa sobre el uso disyuntivo del código a fin de dirigir procesos selectivos.

3. De la orientación por la diferencia entre bello y feo hay que exigir, por consiguiente, que controle las operaciones selectivas mediante una especie de técnica *match/mismatch*, además de una valoración global agregadora de las distintas obras de arte en su conjunto. Ambas cosas no son lo mismo, pero han de hacerse posibles conjuntamente (lo que no quiere decir que cada serie de operaciones muy logradas deba llevar a un buen resultado global, pero ha de ser una «casualidad» suficientemente probable). Los movimientos decisorios tienen que ser orientados, pero ha de cuidarse, a la vez, que los resultados de los extensos complejos de tales movimientos puedan ser reproducidos de forma simplificada y valorados en una retrospectiva sinóptica. El primero es la indispensable necesidad de producir[16]; el segundo acompaña el proceso de producción, pero es sobre todo «condición de aceptación», tanto para el artista como para los que se limitan a experimentar la obra de arte. Por consiguiente, aunque la valoración global se produzca de forma intuitiva, puede ser vista, precisamente, como una exigencia técnica de la comunicación artística —entendiendo por técnica una reproducción rápida y simplificada que no se retrotrae a los orígenes ni a la historia.

La posibilidad de hacer operativa la diferencia del código artístico (bello/feo) no puede alcanzarse anticipando el resultado global. Precisamente por eso se presta poco a decir que las obras bellas serían el fin del trabajo artístico[17]. Cada pincelada y cada palabra elegida requieren una decisión, aunque, naturalmente con ciertas opciones, haya cadenas decisorias que pueden estar claras y ejecutarse con rapidez. Por eso tiene que haber criterios para la afirmación o negación de posibilidades, que proporcionen a la obra incipiente una referencia a lo conveniente o inconveniente y, de este modo, permitan la toma de decisiones relativas al estado del trabajo[18]. Esta exigencia tiene una cierta autonomía, que tiene su origen en lo indispensable del detalle, que en ningún caso puede ser sustituido o pasarse por alto en virtud de una conciencia socio-política.

La conexión de valoración operativa y valoración global tendría que clarificarse con más precisión para poder indicar si y en qué condiciones los juicios sobre lo bello o lo feo pueden transferirse de una a otra; es decir, si pueden agregarse en el todo o descomponerse en partes. A tal efecto será útil partir de que hay no dos sino tres posibles relaciones:

16 Esto se debe, sobre todo, a que el trabajo artístico tiene que ser considerado un proceso decisorio con problemas definidos sin precisión, en relación con los cuales aún pueden modificarse las condiciones de aceptación en el curso del proceso decisorio. Véase para ello, Reitman, Walter R. (1964).

17 Es indiscutible que tales afirmaciones pueden (o podían) tener una función social en el sistema social del arte, por ejemplo, como afirmación de la autonomía o como rechazo de la subordinación a intereses económicos, a la reputación, etc.

18 Conviene poner de relieve que, asimismo, es poco útil sostener que la propia obra de arte es la regla de su producción o, incluso, la de su enjuiciamiento.

concordancia, divergencia y neutralidad (independencia). Esta parece ser una estructura situacional muy general[19], que también está presente, por ejemplo, en las composiciones teóricas: los conceptos o los juicios concretos pueden confirmarse mutuamente, contradecirse, pero también sencillamente coexistir porque nada significan unos para otros. El trabajo no consiste solamente en encontrar contradicciones y eliminarlas mediante operaciones correctoras; lo primero que ha de hacerse es, más bien, eliminar la independencia y realzar la interdependencia, de forma que si una teoría es falsa, al menos lo es verdaderamente, y arrastrará con ella al abismo todo cuanto pueda. La posibilidad de traducir valoraciones operativas en valoraciones globales se dará en la medida en que se consigan una tal desneutralización y condensación de la interdependencia.

Se deberá suponer, además, que una esquematización binaria del proceso de trabajo («así o así no») favorece la aparición de complejos tipificados y, finalmente, de abstractas reglas de composición, porque mediante ellas puede procederse a descartar y a movilizar otras posibilidades con la máxima eficiencia[20]. Además, estos tipos y reglas constituyen, al mismo tiempo, los criterios con los que pueden evaluarse las obras en su conjunto (aunque nunca de forma concluyente).

4. Ya con bajos niveles de complejidad, las reglas *match/mismatch* orientadas a las obras de forma directa no son suficientes para superar la elevada y aún indeterminada complejidad del inicio; no bastan para ordenar los diversos pasos a dar en una serie con sentido. Con la creciente presión abstractiva, los valores del código ya no pueden desempeñar también el papel de criterios selectivos[21]. Entre el abstracto esquematismo binario bello/feo y la función reguladora de la obra surgida de forma concreta tiene que haber una capa intermedia de símbolos instructivos que guíen la producción y la recepción y, en cierta medida, las hagan independientes de las secuencias en las que surge la obra de arte. A todo aquello que realiza esta función podríamos denominarlo *dogmática artística*[22]. Parte de ella son, en el caso límite, las meras instrucciones de copia conforme a un modelo ejemplarmente bello, pero luego también exigencias como la imitación de la naturaleza, los principios estilísticos, las teorías del diseño, los problemas abstractos de la forma, que son muy difíciles de resolver. Para la comparación disponemos en otros medios de las dogmáticas jurídicas, para el esquematismo legal/ilegal; de los mitos legitimadores y las metas colectivas, para el esquematismo fuerte/débil; de las teorías, para el esquematismo verdadero/falso; de los planes de inversión («empresa»), para el esquematismo tener/no-tener. En todos estos casos, las

19 Véase, por ejemplo, Bruner, Olver, Greenfield *et al.* (1971: 75).
20 Véase Simon (1962). Véase también el concepto de estrategia en Bruner, Goodnow y Austin (1956).
21 Observaciones paralelas para el medio verdad se encuentran, por ejemplo, en Popper (1972: 317 y ss.).
22 Véase para lo que sigue, también, Rothacker (1954).

dogmatizaciones tienen una doble función: por una parte, proporcionan líneas directrices que, en el contexto de las operaciones correspondientes, no podrán ser negadas de un modo sensato; pero, por otra parte —y esto ha quedado marginado en el uso normal del término «dogmática» desde Kant—, también permiten, gracias a tales limitaciones de la negación, aumentar la libertad en el manejo de materiales, textos y experiencias.

Todo arte ambicioso presupone estas dogmáticas. Es en su nivel donde tiene lugar el intento de comprender la belleza. Aquí se transforman los cambios sociales en condiciones funcionales para el arte, y esto no solo en el sentido de especificaciones temáticas, sino, más allá de ello, también en el de exigencias de complejidad y autonomía socialmente adecuadas. Luego volveré sobre ello. En principio, hay que tener en cuenta que las definiciones estético-dogmáticas de lo bello *no son idénticas al código mismo, que consiste en la disyunción bello/feo*. A esta idea puede añadirse la hipótesis de que, si se ha diferenciado en la sociedad un espacio operativo para el esquematismo bello/feo, se formarán dogmáticas artísticas para conciliar esquematismo y operación, a la vez que se constituyen como el nivel donde se produce la integración generalizada de sistema artístico y sistema de la sociedad, que será compatible con la variabilidad, relativamente independiente, y con la no integración de las operaciones individuales de ambos.

5. Como proceso de comunicación codificado, el arte puede hacerse *reflexivo* y representarse *a sí mismo como disyunción entre lo bello y lo feo*[23]. Al igual que en otros medios de comunicación, también aquí la reflexividad está correlacionada con la autonomía. Convertir esto en programa es una variante de la dogmática artística, una forma evolutivamente tardía, que no existe aún (o ya no existirá más) si el contraste entre lo bello y lo feo se utiliza solo para reproducir un esquematismo externo al arte —por ejemplo, como caricatura religiosa o política[24]—. Pero sí nos la encontraremos cuando un artista se esfuerza por componer pasajes cromáticos con tonos absolutamente desacostumbrados, o, finalmente, cuando incluso decide mantener en el cuadro una horrenda combinación de rosa y cinabrio sobre una mínima base de verde. En consecuencia, juzgar el logro o el fracaso es algo que solo puede hacerse con referencia a este programa precisamente.

En todos los medios, las formas elevadas de reflexividad aparecen por vez primera en la sociedad burguesa de la modernidad europea. Solo aquí

23 Hay que distinguir esta forma general de la reflexividad de los mecanismos reflexivos específicos de la producción y la recepción. La producción se hace reflexiva cuando el artista la representa a ella misma; por ejemplo, cuando pinta el pintar, cuando expresa el *maltempo*, cuando la dirección aparece en la obra de teatro que dirige, etc. La recepción se hace reflexiva si su vivencia se produce en la certeza de que se trata de arte y el receptor puede disfrutar de su disfrute. Pero, a causa de esta diferencia, producción y recepción son formas de reflexividad que no pueden totalizarse.

24 He de dar las gracias por este ejemplo a la observación realizada en una discusión por Arnold Gehlen.

se totaliza la reflexividad; es decir, se hace aplicable a *todos* los procesos de un ámbito mediático, en el sentido de que, por ejemplo, todo derecho será positivo —o sea, que descansa en una decisión relativa a la diferencia legal/ilegal—; o que para la ciencia solo cuentan aquellas proposiciones que son «potencialmente verdaderas» («*Wahrheitsfähig*») —esto es, que responden a la disyunción verdadero/falso—. A esto se corresponden las teorías totalizadoras de la dialéctica burguesa (marxismo, teoría de sistemas), de las que forma parte la intención de construir la falsedad de otras teorías totalizadoras como elemento de la verdad de la propia. En este sentido, hay también tendencias a identificar el arte con la disyunción de su código.

Las consecuencias pueden conocerse hoy, y no en último lugar, comparando los medios. Si el propio código se va a convertir en dogmática, aparecerán problemáticas finales insolubles. Todos los criterios orientativos son vistos como provisionales, positivos e históricos; el único punto de referencia seguro es la disposición al cambio, la conexión con los problemas irresueltos de los predecesores, que se produce con tempos de cambio cada vez más elevados, que ahora desbordan también los ritmos vitales de individuos y artistas. En una situación como esta, puede parecer absurdo seguir orientándose dentro del arte por la belleza, porque esto no resolverá los problemas derivados de la problematización del código. Y quien, pese a todo, persevera en esta orientación, obtiene justo así una posición[25].

IV

Puede que haya medios de comunicación que soporten tales totalizaciones sin que sufra menoscabo su potencial para realizar operaciones selectivas y motivar a la aceptación, así como tampoco su contribución funcional a la sociedad. La cuestión es si el arte forma parte de los medios que, incluso bajo estas condiciones, funcionan exitosamente.

Es difícil responder a esta pregunta de forma directa, y, en todo caso, no podrá hacerse a modo de pronóstico. Tendremos que conformarnos con seguir profundizando en la cuestión de si y cómo se puede codificar hoy el arte. Utilizaremos como hilo conductor la reflexión acerca de cómo puede resultar o ha resultado afectada la estructura fundamental del arte, en cuanto medio diferenciado de comunicación, por las transformaciones globales de la estructura de la sociedad.

1. Las transformaciones quizá más importantes se refieren al problema especial al que se hallaba ligada la improbabilidad de un éxito comunicativo y, con ella, la catálisis de los medios artísticos especiales: la obra surgida de manera contingente y producida mediante una acción imputable, que, del mismo modo, podría no haber surgido o haberlo hecho de otra

25 Esto, por cierto, vale perfectamente también para teóricos y comentaristas: para Adorno, para Marcuse...

forma. ¿Qué quedará aún de especial si esto se convierte, precisamente, en el caso normal a nuestro alrededor, si el origen contingente deja de ser una excepción en la naturaleza (ya no sorprende), pudiendo darse por supuesto como incuestionado telón de fondo de la vida cotidiana? ¿Tendría que volverse el arte, entonces, conforme a un nuevo sentido de la «estética», contra su punto de partida, contra la técnica? ¿O, como arte funcional, tendría que ser reducido a una variante de la técnica, a un suavizamiento de los planos y los trazados? O ha de garantizar, ahora expresamente, «la proposición de formas de recepción que no ofrecen los otros productos»[26].

Una primera y sociológicamente llamativa reacción a esta situación se presenta en forma de desvanecimiento de la diferencia entre objetos naturales y objetos culturales[27]. Esto exige una mayor profundidad de campo a la hora de proceder a la descomposición, un desplazamiento de identidades e invarianzas a la construcción de la obra de arte misma. En la medida en que así se renuncie a la solidez de las figuraciones, la propia sociedad que posibilita o incluso potencia tal cosa se convertirá en correlato consabido, en horizonte de todas las tematizaciones artísticas.

Otras posibilidades de atender a la acrecentada contingencia podrían consistir en una novedosa pretensión de autonomía: en una autonomía que no se reduce a los medios, sino que se refiere a la generación del problema mismo. El propio arte aumenta su capacidad de descomposición, su improbabilidad, como si obedeciera a una especie de imperativo de distinción y superación. La propia obra de arte tiene que preocuparse de llamar la atención, de romper las expectativas y de producir aquella contingencia con la que juegan sus recombinaciones. Esta exigencia no solo se vuelve contra la cotidianidad, sino también contra el arte anterior. Entonces, una obra de arte, para serlo, tiene que proporcionar algo nuevo, y ya no se trata solo de la belleza del arreglo que lo garantiza. El trabajo artístico, por tanto, requiere conciencia histórica. Pero entonces los segmentos de la innovación serán cada vez más reducidos, y el agotamiento de las posibilidades será tan solo una cuestión de tiempo.

A la luz de este enfoque y de pretensiones tan ambiciosas, se convierte en un problema si y hasta qué punto el código preferencial y las dogmáticas artísticas pueden inspirar tanto el planteamiento como la resolución del problema. Probablemente haya aquí limitaciones de las posibilidades, que para los diversos tipos de arte pueden ser trazadas de formas distintas. Y probablemente haya también límites de especificación, de tal modo que el medio artístico que se especialice en llamar la atención ya no proporcione, a la vez, soluciones aceptables, mientras que el arte aceptable, comunicativamente convincente, no es capaz de superar el umbral de la atención pública. Quien busque la belleza, por tanto, necesitará armarse de valor para aceptar que no llamará la atención.

---

26 Así en Brock (1970: 80).

27 Este punto de vista lo ha sostenido Raimer Jochims, en relación con Cézanne, en una contribución a la discusión para el *Karlsruher Colloquium*.

En conexión con una diferenciación psicológica y teórico-organizativa, puede tratar de entenderse este problema también con la diferenciación de *reglas de evocación* y *reglas de producción o control*[28]. Frente a un entorno muy complejo e imprevisiblemente fluctuante es necesario diferenciar estas reglas. Entonces, ni las reglas de evocación pueden servir a la vez como reglas de producción ni estas hacer las veces de reglas de evocación[29]. Dadas tales condiciones, no cabe esperar ya que la belleza atienda simultáneamente ambas funciones de regulación. Una obra ya no consigue llamar la atención solo por ser bella; y, a la inversa, los especialistas de la evocación colocan sus obras en el primer plano de la atención pública, pero sin prometer producciones bellas ni, menos aún, honrar lo bello. Ambos puntos de vista no son necesariamente incompatibles a causa de la diferenciación, pero su compatibilidad queda sujeta a condiciones especiales. El curso del acontecer artístico podría ser observado, por lo tanto, desde el punto de vista de la elección de un centro de gravedad en el ámbito de la evocación o en el de la elaboración, así como atendiendo a las transformaciones de las dogmáticas y las teorías del diseño, que llevan incorporado el empeño de unir ambas.

2. Todos estos problemas derivan de un desarrollo del entorno societal del arte, que al generalizar su orientación hacia lo producido contingentemente, hace que esto ya no represente una singularidad. Esta evanescencia del problema de referencia, tan característica del arte, no tiene tanta prioridad en otros medios. Al menos de momento, problemas como la escasez, la capacidad de imponerse, la inseguridad del saber o la necesidad de confirmación de los mundos privados, a los que están vinculados otros medios, siguen manteniendo su actualidad. También hay un segundo aspecto en el que el arte contrasta con otros medios: en las oportunidades de formación de un sistema.

Ciertamente, no todos los medios de comunicación simbólicamente generalizados tienen la misma capacidad ni la misma forma de operar como catalizadores de la diferenciación de sistemas sociales especializados. Pero hay ejemplos prominentes. Así, por medio del poder sobre una organización burocrática, pueden formarse y mantenerse unidas largas cadenas de mando, cuyos puestos directivos pueden ser controlados sobre la base de fuentes de poder extraburocráticas y organizadas de modo específicamente político. De modo semejante, y con ayuda de la disyunción entre tener y no tener propiedades y dinero, se constituye un sistema muy complejo e interdependiente de intercambio económico, cuyos crite-

---

28 Véase March y Simon (1958: 10, 53 y ss.). Los autores no hablan de reglas sino de «sets». La distinción está estrechamente relacionada con la distinción entre memoria a corto y a largo plazo, así como con problemas de control de la atención en el corto plazo mediante la memoria a largo plazo.

29 Un buen ejemplo de esto lo ofrecen, también, las estrategias de carrera en sistemas de organización complejos: ya no se llama la atención solo mediante los resultados, de forma que la carrera exige nuevos esfuerzos de autorrepresentación para llamar la atención de los promotores.

rios de selección dirigen la producción y el consumo. También la ciencia comienza a diferenciar un sistema social funcionalmente especializado poniendo al medio de comunicación verdad exigencias muy restrictivas, fundamentadas en su codificación mediante el esquematismo binario de la lógica. En comparación con todos estos casos, el arte está rezagado, aunque, naturalmente, haya círculos sociales, eventos e instituciones que se han especializado en el cultivo del arte[30].

Esto puede deberse a un buen número de razones muy diversas. Una de las más importantes podría ser que el arte no ofrece una *oportunidad para las selecciones conectivas* equivalente a las de algunos otros medios. Otros medios de gran éxito evolutivo como la verdad, el poder, el dinero, y hasta el amor, ofrecen oportunidades para la configuración de largas cadenas de selección realizadas en situaciones bastante heterogéneas. Con dinero, por ejemplo, se pueden satisfacer necesidades al margen del contexto de adquisición; el poder puede utilizarse para fijar premisas de decisión para situaciones aún desconocidas. El arte, por razones que parecen relacionadas con la condición de su propio éxito, se ha quedado rezagado a la hora de ofrecer similares oportunidades de utilización y concatenación en contextos abstractos.

A ello hay que añadir que la ya esbozada profundización en la invarianza estructural plantea elevadas exigencias de agudeza perceptiva y de capacidad de anticipación y comprensión. La sintonización de la vista y el oído en relación con el fenómeno, asequible para cualquiera, ya no es suficiente. La intensidad de la adecuada comprensión de las capacidades selectivas, la conciencia de la solución del problema, ha de *aumentar* en ambos lados y seguir siendo previsible, si bien *reduce* la oportunidad para enlazar selecciones en otros contextos de la sociedad. Y estas son condiciones previas muy improbables de la formación de sistemas relevantes para el conjunto de la sociedad.

La obra de arte es y seguirá siendo, en su identidad, el punto de referencia para la formación de cadenas interactivas, pues no «fluye» de situación en situación como la información, la capacidad de amenazar o el dinero. De forma análoga, en el arte llama la atención su destino museístico, su reducida «futurizabilidad» *(Futurisierbarkeit)*[31]. La actualidad de la obra de arte demuestra que su futuro es tan solo ella misma. Lo que transmite para un uso ulterior se convierte en simple manera —de ver, de sentir, de formular—. Independientemente de los efectos que puedan de-

[30] Hay que suponer, por lo demás, que dentro de los círculos interesados específicamente en el arte y, sobre todo, entre los propios artistas, los juicios cualitativos, y con ellos las aplicaciones de los criterios del código, difieren mucho más que en el conjunto de la sociedad. Véase Getzels y Csikszentmihalyi (1969). Tal vez por eso se rechaza también dentro del sistema la «belleza» como fórmula de integración, mientras que la sociedad en su conjunto la sigue esperando ahora igual que antes. Pero esto solo es un caso más del fenómeno, sociológicamente esperable, de que la *insiderview* tiene una mayor profundidad de campo y está más diferenciada.

[31] Schmidt (1971) deposita en esta cuestión sus esperanzas relativas a la «polifuncionalidad».

rivarse de ello, nunca se dispondrá de fundamentos sólidos para la identificación y diferenciación funcional de subsistemas especializados de la sociedad, análogos a los de la política, la economía o la ciencia.

3. Que las obras de arte tengan tan poco futuro ha de servir como señal de alarma. También en esto resulta interesante una comparación, muy generalizada en lo teórico, con otros medios. Los esquematismos binarios y sus criterios de selección mantienen con el tiempo una relación típica, que no puede modificarse arbitrariamente. Se refieren siempre a operaciones que, por principio, han de tener un comienzo arbitrario y un curso posible. Para decirlo con Kant[32]: funcionan como conceptos racionales y no como conceptos del entendimiento, y solo así pueden referirse al mundo. O dicho de otro modo, no pueden justificarse a partir de la obra, cuya composición ha de poderse concluir. Por eso no pueden aspirar a obras cuya finalidad sea representar *(repräsentieren)* totalidades. Ellos mismos serán (en un modo que ya no puede entenderse como representación) «mundo» según las condiciones del momento[33].

Si se entiende ahora la belleza como una idea reguladora o la distinción bello/feo como un código binario, siempre está implícito que el arte expresa su relación con el mundo según las condiciones de la época, y no, por ejemplo, al modo arcaico, como unidad de lo opuesto, en tanto que produce, digamos, un estado de indecisión, en el que la obra de arte debe mantener abierto si es una obra de arte o no[34].

Pero este es precisamente el punto en el que el arte actual no se somete a las exigencias aquí esbozadas, ya que huye de ellas conscientemente. Dado que produce obras de arte que no pueden aspirar a tener futuro alguno, se desprende también del concepto de belleza que presupone esto. En cierto modo, y a diferencia de la lógica o del dinero, es como si le faltasen ya en su base operativa las estructuras temporales que dan sentido a la aceptación de la codificación. Esto no excluye la utilización de criterios en la producción y valoración de obras cuya agregación puede ser resumida en las palabras bello y feo, dependiendo de que se acepte o se rechace. Ahora bien, los criterios ya no son portadores del arte, en el sentido de que proporcionen seguridad a la referencia al mundo y al «y-así-sucesivamente» *(«und-so-weiter»)* de las operaciones enlazables.

La estabilidad de tales intenciones parece ser, en primer lugar, un problema de orientación temporal. El arte vive innovando; vive en gran medida de la negación de su propio pasado. Pero no se puede negar con-

---

32 Kant (1770: 133 y ss.).

33 Para la sustitución del plano de la representación por el del tiempo, véase Foucault (1971), *Die Ordnung der Dinge: Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt: Suhrkamp (para Kant en especial, 296 y ss.).

34 Esta intencionada producción de paradojas ha de verse como un equivalente expresivo del orden en el tiempo. Se distingue de las paradojas dogmáticas, en las que se trata, primordialmente, de reservas argumentativas y de una flexibilidad utilizable según la situación.

tinuamente el pasado propio sin tener un futuro. Y esto presupone una orientación por reglas.

4. Una reflexión adicional requiere que recurramos al esquematismo binario del código artístico y reconozcamos que la dirección de la negación controlada por él no es la única posible. En otras palabras, la belleza no puede ser negada solo en dirección a la fealdad y viceversa. Si se tiene en cuenta la contraposición orientativa entre calidad y eficacia, se abren otras posibilidades[35].

La creciente contingencia hace surgir en la sociedad, en general, y en relación con las obras de arte, en particular, una especie de conciencia de eficacia. El origen y el efecto de las obras de arte se ven como «dependientes de...»; son objeto de atribución. Con ella aparecen efectos secundarios no deseados producidos por el continuo discriminar entre causas y efectos, entre éxitos y fracasos. Las obras de arte se elaboran, comprenden y tienen éxito por negaciones, que sobreviven a ellas, pues en otro caso no podrían ser revocadas. La calidad es destruida en su inmediatez por la relación con la eficacia; es decir, no solo en un sentido externo, sino en la estructura profunda de la obra de arte misma: se puede concebir, en el nivel correcto, tan solo en su relacionalidad [*Relationalität*], tan solo como resolución muy bien conseguida del problema.

Por eso, la búsqueda de la eficacia artística deja tras de sí una negatividad sedimentada, y estos restos de negación podrían ser más importantes para el significado del arte en la sociedad, o convertirse en más importantes que la cantidad y la calidad de obras bellas en comparación con las feas. La experiencia del tiempo se convierte en experiencia de la negatividad acumulada, frente a la cual ya no cabe diferenciarse con nuevas ocurrencias. A ello es posible oponerse intencionadamente, cultivando la música de aficionados, exponiendo pinturas realizadas como entretenimiento, fomentando el teatro amateur. Pero todo esto no es más que una negación forzada de aquella negatividad que produce el desarrollo dominante del arte mismo.

Bajo estas circunstancias no puede haber evolución alguna hacia lo bello. Esto vale también, sin embargo, para los medios en general. Tampoco proliferan las verdades —a no ser al precio de un incremento desproporcionado de las falsedades, de las opiniones rechazadas y, especialmente, de todos aquellos temas que, en general, son inverificables—. Tampoco pueden acrecentarse las posesiones —a no ser que para mucha más gente se conviertan en privación de ellas—. Esta tesis no niega la relevancia estructural y operativa de los valores mismos del código, pero sí obliga a elaborar una versión conceptualmente más precisa de su función y de sus condiciones de compatibilidad en el contexto sistémico de la sociedad moderna.

---

35 Para entender su localización sistemática en el concepto de «pattern variables», véase Parsons (1960). El posterior desarrollo teórico probablemente más importante, y que también choca con el problema de la negatividad —que trataremos a continuación—, se encuentra en Loubser (1970: 112).

V

Tras estas explicaciones, que suenan casi a pronóstico, es hora de tomar conciencia de la limitación de nuestra perspectiva analítica. Los medios de comunicación son adquisiciones evolutivas especiales de la sociedad, que dan respuesta a situaciones problemáticas muy específicas. Como tales, no son determinantes sin más del comportamiento actual. Por eso, se ofrecerán dos puntos de vista «minorativos» *(diskontierende)*. El uno atañe a las motivaciones del artista; el otro, a los problemas socio-estructurales de la diferenciación del arte con ayuda de un medio de comunicación específicamente artístico.

1. Es de suponer que resultará muy sugerente (y en las discusiones del Coloquio de Karlsruhe eso es lo que se sostuvo reiteradas veces) caracterizar al artista como el que busca la verdad o como el que la realiza, aunque tenga que tomar en consideración a un público interesado por la belleza y que solo en virtud de ella es receptivo hacia su obra. Conforme a ello, la belleza sería una especie de unción a posteriori del modo de ver, de ideas y de ocurrencias que han aparecido en un medio independiente de ella. Pero no cabe suponer que las cosas sean así de fáciles.

Los medios de comunicación presuponen interlocutores que seleccionan al amparo de un mismo código. Solo en virtud de esta premisa puede convertirse la forma de seleccionar de uno en motivación del otro para la aceptación y, desde esta posibilidad, controlarse por anticipado, a la vez, la forma de seleccionar. Esto no excluye que la comunicación artística pueda ser estimulada desde fuera del sistema; que uno de los interlocutores, el artista, obtenga de sus vivencias en el ambiente social sus informaciones (o, más difuso, sugestiones) y las transponga en el sistema del medio. Pero esto presupone la aplicación de «reglas generativas»[36], esto es, de reglas *de reproducción no idéntica*. Las verdades no influyen en el arte como verdades. El cambio del contexto selectivo es, precisamente, el motivo de la transposición.

Puede que sea esto lo que se pretenda, pero también es algo impuesto por la diferenciación de un sistema artístico relativamente autónomo dentro de la sociedad. Las relaciones duraderas dentro de un sistema social son difícilmente soportables si se supone que los interlocutores definen sus preferencias de acuerdo con otros puntos de vista por principio[37]. Al menos, tiene que haber un nivel abstracto, por pequeño que sea, de valores-código y criterios idénticos. Si estos no se encuentran en el arte mismo se desplazan al ámbito de otro medio. Dadas las condiciones ac-

---

36 En el sentido de Ridder (1974: 4, 7).

37 Son conocidos, y pueden valer como prueba de la inestabilidad de un sistema social sometido a tales condiciones, los problemas que le surgen al artista cuando tiene esta vivencia de su público. Véase para ello Becker (1961).

tuales, únicamente pueden ser de tipo económico; entonces, el artista y el público se comunicarán solo a través del dinero.

La frecuencia con que se da esta comercialización de la relación de comunicación central para el arte es una cuestión empírica. Pero incluso si pudiera considerarse un caso normal de la comunicación que conduce a la venta de las obras de arte, el artista produce siempre también para otro público, el que le entiende (lo que incluye que podría criticarle); y esto presupone la identidad del medio.

El problema se agrava *dentro de* la comunicación especificada por un medio. También en este caso, cuando los participantes en una relación comunicativa orientan su selección por el mismo código, es difícil conocer perfectamente las circunstancias motivacionales, sobre todo las del emisor de la comunicación. Los medios de comunicación dan normalmente por supuesto que los *recursos motivacionales son independientes de los medios*. Ningún gobernante da órdenes solo porque puede imponerlas. Tampoco se comunica la verdad por el mero hecho de ser verdadera. Hasta cierto punto, al menos en la sociedad burguesa, el dinero tiende a ser un medio motivacionalmente autosuficiente[38]. Aunque «el amor por el amor»[39] y «l'art pour l'art» son modelos perfectos de la autosuficiencia motivacional, tienen justificaciones y duraciones muy diferentes. Solo en el caso del amor parece ser realizable con éxito el precepto cultural de amar solo por querer amar[40].

Podría ocurrir que esta posición especial del amor estuviera relacionada con que este medio de comunicación no requiere ninguna facilitación por medio de dogmáticas, teorías o contextos de inversión[41], pues para cumplir su función le basta con la historia del sistema de comunicación, regulada por el criterio del amor. Este caso de contraste sugiere la hipótesis siguiente: un medio de comunicación nunca puede ser autosuficiente en el plano motivacional si necesita dogmáticas y cosas parecidas como mecanismos de mediación, y por eso tiende a mezclar valoraciones de código con dogmáticas. Como consecuencia de ello, aparece la tendencia a sostener la conformidad con determinadas teorías, para el caso de la verdad, ejecuciones estilísticamente correctas, para el caso de la belleza, o rentabilidad inversora, para el caso de la economía; tendencia que redunda en la ocultación de la posibilidad de variación estructural. Una sociedad cuyo sistema posea una dinámica propia fuerte no puede admitir una autonomía de este tipo sin ponerle limitaciones, al menos allí donde

---

38 Como es evidente, sería muy restrictivo apuntar que la mayor parte de las transacciones monetarias obedecen a motivos políticos o familiares, que se entienden a partir de su referencia a los medios del poder o del amor.

39 Esta fórmula procede de Jean Paul (1937: 341). Para la Edad Media, por el contrario, la explicación del pecado original era aún el *immoderatus amor amicitiae uxoris*.

40 También en este caso es evidentemente inevitable que en la relación comunicativa surjan importantes problemas, que dependen, entre otras cosas, de que el código ha de prohibir, a la vez, la tematización de esta interdependencia como condición. Sobre esto no podemos profundizar aquí lo suficiente.

41 Véase lo que antes se ha expuesto al respecto.

las consecuencias no pueden ser enteramente «privatizadas». Dicho de otro modo: *los recursos motivacionales que no dependen del medio son imprescindibles como mecanismo de variación de la comunicación regulada por un medio.* Visto desde la perspectiva de la teoría evolutiva, el que algo se emprenda o no, no puede depender solo de las condiciones del éxito comunicativo. Debe incorporarse una especie de factor aleatorio, o al menos no debe ser estructuralmente excluido. En este sentido, habrá artistas que no puedan orientarse intencionalmente por representaciones agotadas y estilísticamente definidas de la belleza, sino que tratan de distanciarse de ellas con ayuda del código de la verdad y su campo semántico. Para ello son útiles los conocimientos que sirven de soporte a la realización de nuevas intuiciones mediante la praxis artística, como, por ejemplo, las relativas a las posibilidades acústicas u ópticas. De este modo se tiene más libertad para plantear nuevos problemas. Sin embargo, la innovación que intenta poner el valor de la verdad por encima del de la belleza no puede llegar al extremo de sustituir, también, la disyunción bello/feo por la de verdadero/falso. *La reorientación se refiere a la relevancia motivacional de los valores, no a la relevancia operativa del código.* No debe sorprendernos, pues, que las obras así producidas, si salen bien, sean reconocidas como bellas y tomadas por artísticas.

2. No será fácil predecir cómo se va a desarrollar el ámbito de un medio de comunicación si este admite, por así decir, motivaciones mal codificadas. La razón de ello es que la teoría evolutiva que se utiliza en estas reflexiones no permite, en general, predicciones[42]. Esto tiene también, de nuevo, fundamentos teórico-sistémicos[43], y nos pone ante la cuestión de hasta qué punto podemos interpretar el código del arte como una orientación específica de un subsistema de la sociedad, a pesar de su relevancia para esta como totalidad. Visto en un horizonte más amplio, el operar productivamente bajo la regulación de un esquematismo binario propio es condición para que un subsistema se diferencie dentro de la estructura de la sociedad y logre la correspondiente autonomía[44]. La autonomía, por ejemplo, no es una mera cuestión de tolerancia hacia los comportamientos excéntricos, pues está condicionada por las reglas de nuestro comportamiento. A este respecto, la codificabilidad del arte mediante un esquematismo inconfundible es condición de su autonomía como sistema de acción social.

Como todos los medios de comunicación, también el código bello/feo tiene numerosos usos normales en la sociedad que carecen de efecto diferenciador. «Authentic artistic endeavor», opina Louis Schneider en un contexto de problematización general de la diferenciación[45], «goes into a per-

42 La discusión teórico-científica de esta cuestión es interesante, y no en último término, para nuestros fines, porque ha incluido también la comparación con el pensamiento creativo. Véase, por ejemplo, Scriven (1959); Campbell (1960).

43 El nexo estará claro en Grünbaum (1962).

44 Hay excepciones a esta regla para los sistemas que se especializan en la adaptación al o en la producción del entorno de la sociedad. Este es el caso, sobre todo, del sistema educativo, quizás también del sistema religioso. De ello no podemos ocuparnos aquí más exhaustivamente.

45 Schneider (1974: 342 y s.).

formance by a college student who tries to write an eloquent term paper or presents a well stated apology for not having written one». Aunque esto sea arte, ¿dónde se encuentran los umbrales del «gran» arte serio frente a tales realizaciones artísticas de la vida cotidiana, tal y como se incluían aún en el concepto de *téchne*? Como muestran los debates paralelos relativos a la religión y al derecho, el sociólogo elabora conceptos empíricamente aplicables a esta cuestión sin hacer apenas alusión a la tradición, a la ortodoxia o a lo más importante de lo que se ha terminado imponiendo. En este sentido, en la medida en que quiera alcanzar relevancia social, el arte estará sometido a la presión de generar conexiones. Esto incluye posibilidades de inversión, negación y desviación. Sin conexión alguna con ciertas reglas, quizá pueda producirse lo bello y lo feo, pero no arte.

Es evidente que esta condición se conoce desde hace mucho y ha sido objeto de reflexión en el propio arte. La autonomía del sistema se extiende también entonces a la definición de la conexión: la pertenencia al arte es cuestión de una simple declaración de intenciones. Se expone o realiza algo en el museo no con una intención directa, sino reflexiva: que con ello bastaría para convertir algo en arte. Esto es posible, pero solo sirve para negar el problema de la conectividad con los dominios del arte, y deja sin resolver también el problema de la belleza. La negación no puede tener éxito porque, como comunicación, presupone un nivel de acuerdo no negado, y este, de nuevo, es el arte. Limitarse a reflejar esto otra vez representaría una mera duplicación sin rendimiento adicional alguno. Además, habría que plantear la cuestión de si y hasta qué punto técnicas conectivas más formales y reflexionadas siguen siendo compatibles con operaciones que se orientan, como siempre, por un esquematismo explícito de lo bello y lo feo, así como qué combinaciones de reflexión y factibilidad son posibles todavía. Se trata de algo aún por probar.

A fin de cuentas, la autonomía no puede estar sustentada por un terco aislamiento y el sustraerse a cualquier posible influencia, sino solo como algo que es susceptible de ser influido según reglas propias del sistema. Para transponer al arte el sentimiento general de belleza que domina en la sociedad se necesita un medio de comunicación especializado; y más aún para la legitimación artística de aquello que sin arte se percibiría como feo o como banal (en el sentido de artísticamente neutral). Dado que el encapsulamiento no es factible, podría entenderse que la vivencia de la belleza fuera del arte representa una especie de fuente inagotable de estímulos o una garantía de perennidad. Pero el renacimiento del arte a partir de la vida solo sería un dudoso consuelo neonostálgico[46]. Ciertamente, el sociólogo no hace juicios sobre realizaciones individuales. Ahora bien, visto en conjunto, las más elevadas realizaciones culturales presuponen sistemas sociales diferenciados, que operan según sus propios criterios de

46 También a este respecto hay debates estrictamente paralelos en la sociología de la religión. Fue ante todo Thomas Luckmann (1963) el que provocó la discusión. Véase también Matthes (1967 y 1969), en especial, vol. II: 13 y ss.

selección y son capaces de determinar y abstraer su identidad dentro de la sociedad de forma tal que se hacen tanto independientes como dependientes de su entorno societal. Tales sistemas están siempre orientados a la vez por su propia historia y por reglas específicas para ellos. Su relación con el entorno depende, y no en último término, de cómo se equilibren estos dos puntos de vista.

Una renuncia a la belleza (y con ella al código específicamente artístico de lo bello y lo feo) tendría que redundar en una vinculación tanto más fuerte del arte con su propia historia; a una historia que niega, dialectiza *(dialektisiert)*, pregunta por sus problemáticas y puede reconstruirse a partir de ellas, pero que, de igual modo, puede agotarse en algún momento. Ahora bien, si la historia del arte estuviera agotada, podría ocurrir que la orientación por la belleza o por el entorno —ya sea político, ya sea económico— adopte la forma de una alternativa tan complicada que dificulte en extremo su determinación.

VI

Una serie de puntos de vista que han surgido en los últimos apartados pueden ser clarificados mediante reflexiones teóricas sobre el problema de la *diferenciación sistémica*, puestas en relación y comparadas con otras esferas mediáticas. Con ellas debe ser demostrado de nuevo, pero utilizando un punto de vista diferente, que y cómo una codificación exitosa depende de la formación de un sistema.

En toda diferenciación de un sistema funcional emergen dentro del sistema diferenciado, para cada selección, tres referencias sistémicas distintas. Es decir, cada selección puede —y esta *posibilidad* es resultado *inevitable* de la diferenciación sistémica— ser objeto de valoración con respecto a tres sistemas o grupos de sistemas distintos; a saber:

1. Con respecto al *sistema global* al que pertenece el subsistema. En el caso del arte, este sistema es la sociedad. Esta es la referencia que se articula e institucionaliza como *función* del subsistema. De esta forma, delegando en subsistemas, la sociedad moderna puede obtener las primacías funcionales para la política, la investigación científica, la economía, la educación, etc., que no puede conseguir en el plano de su sistema global, articulando algún tipo de jerarquía decisoria entre las funciones. Por consiguiente, la diferenciación sistémica es aprovechada para poner en paralelo ordenaciones jerárquicas de funciones que son contradictorias, de modo que, para cada subsistema, es una determinada función lo que articula su referencia al sistema global.

2. Con respecto a los otros subsistemas del sistema global, la referencia es tematizada como prestación (Leistung). En este sentido, pueden ser relevantes y competir entre sí referencias particulares muy diversas —en el caso del arte, por ejemplo, prestaciones inspiradoras, que pueden

ser puestas en valor económicamente por medio de la moda; o prestaciones que pueden contribuir a sostener convicciones religiosas o políticas, o prestaciones pedagógicas. El criterio de la prestación es la utilidad (Brauchbarkeit): el hecho de ser admitida y aprovechada en otros subsistemas.

3. Con respecto al propio subsistema selector. En esta referencia se identifica y se tematiza el sistema que en cada caso selecciona y se hace consciente en su continuidad histórica. Aquí, por tanto, la referencia sistémica se articula mediante procesos de la *reflexión*.

Todos los subsistemas funcionalmente diferenciados de la sociedad se someten a este esquema general de la teoría de sistemas, aunque con muy distinta ponderación de las concretas referencias sistémicas. La multiplicación de estas referencias sistémicas es vista en la perspectiva *temporal* como condición para que los modos temporales presente, futuro y pasado se separen unos de otros y presenten diferentes posibilidades. El presente se apoya en la función; el futuro, en prestaciones; y el pasado, en el proceso de reflexión. En el plano *social*, la multiplicación de las referencias sistémicas es condición para la autonomía. Ninguna selección puede determinarse solo por una referencia sistémica, sea esta la función, las exigencias de resultados o un mero *l'art pour l'art*; las referencias sistémicas en cada caso restante proporcionan respaldo y controles transversales. Finalmente, en su aspecto *objetivo*, la multiplicación de las referencias sistémicas obliga a diferenciar entre códigos binarios y criterios selectivos; pues, si bien la mera disyunción del código esquematiza la función del sistema, por sí sola no está en condiciones de comprender e instruir las selecciones realizadas por el subsistema en sus otras referencias sistémicas.

Después de todo, la autonomía de un subsistema de la sociedad dependerá, fundamentalmente, de que estas diferentes referencias sistémicas puedan ser operativamente combinadas y, de este modo, equilibradas. El sistema del arte articula su función para la sociedad como medio de comunicación con ayuda de la codificación bello/feo. Este código garantiza la actualidad del arte, la posibilidad de operaciones realizables actualmente. Por eso, no puede ser abandonado sin que el arte pierda su autonomía, su «dirección» (*Adresse*) particular en el sistema comunicativo de la sociedad. Solo en virtud de esta particularidad son también interesantes las prestaciones del arte a otros ámbitos de la sociedad, porque no pueden ser intercambiadas ni sustituidas por las de otros medios, como la verdad, el amor, el poder o el dinero. Por último, la particular capacidad de reflexión del arte concierne a su identidad como arte, a los criterios de la pertenencia al arte, al ámbito de las dogmáticas artísticas, los principios estilísticos y los problemas tradicionales, a los que uno se conecta positiva o negativamente cuando produce obras como obras de arte.

Muchos de los motivos de la actual discusión «crítica» sobre el arte pueden comprenderse mejor si uno se da cuenta de que se dirigen con-

tra una mezcla confusa de estas referencias sistémicas, si bien, por otra parte, tampoco pueden sostenerse de forma aislada. Es obvio que el mero cumplimiento de exigencias de prestaciones —ya sean de tipo religioso, político, de un estrato social o de utilidad económica— no satisface al artista; el arte no debe brotar de ellas. De igual modo, la actividad artística innovadora se opone a la amalgama de función y reflexión; es decir, al juicio estético sobre el que puede reflexionarse en la tradición relevante en cada caso. Se rebela, según parece, contra la belleza como principio; pero solo porque se la encuentra ya definida por la historia del arte que hace al caso. Si se quiere reconquistar la belleza enfrentándose a la tradición, habrá que esforzarse por hacer abstracción de problemas ya resueltos por esta, o asumir y elaborar estímulos actuales proporcionados por la sociedad (y no solo específicamente subsistémicos), como, por ejemplo, satisfacer la necesidad de unas mayores capacidades de resolución y recombinación. El código proporciona el medio para ello, pero no la fuente de la inspiración. Ninguna de las tres referencias sistémicas señaladas, así como tampoco sus respectivas formas de articulación (función, prestación y reflexión), pueden afirmarse o negarse aisladamente, y ninguna puede ser reducida a otra —si es que ha de mantenerse el tipo básico de la diferenciación funcional-estructural de la sociedad—. Ninguna de aquellas tres referencias sistémicas y ninguna función, prestación o reflexión de sus formas de articulación se podrá afirmar o negar de forma aislada y ninguna se podrá reducir a otra —en tanto en cuanto se sostenga el tipo básico de la diferenciación social estructural-funcional.

Los problemas así identificados no son en sí de carácter específicamente artístico. En el sistema científico, por ejemplo, aparecen en la relación de la verdad con la metodología (= función), la investigación básica sobre tradiciones problemáticas y teóricas que han de seguirse desarrollando (= reflexión) y la investigación aplicada (= prestación). Pero justo en esta comparación queda claro que, en el caso del arte, las tensiones se agudizan de tal modo que en la elaboración de una obra concreta apenas podrán ser resueltas y, al acumularse, someterán al sistema a una prueba de rotura. Esto se debe, sobre todo, a que en el ámbito de las prestaciones apenas es posible la selectividad conectiva, mientras en el de la reflexión predomina una relación negativa con la tradición, si no, incluso, con la propia identidad del sistema artístico. Si estas tendencias crecen, tampoco podrá mantenerse un código propio del arte, porque solo puede ser reespecificado por medio de una pluralidad de referencias sistémicas.

Es evidente que puede haber otros usos de la «ficcionalidad», ajenos al arte, a los que aún no hemos llegado. El arte solo puede subsistir de forma codificable en virtud de condiciones sociológicamente indicables. La primera de todas es la preservación del nivel funcional de la diferenciación social en el marco de una creciente complejidad evolutiva del sistema de la sociedad y a pesar de la elevada improbabilidad de sus instituciones. Solo si se cumple esta premisa puede haber primacías funcionales; es de-

cir, que en uno de los subsistemas de la sociedad la orientación primaria venga dada por la disyunción bello/feo. Mas esta orientación primaria es siempre facilitada y reespecificada por otras referencias sistémicas. Y, por ello, depende también de que la multiplicación de las referencias sistémicas no ponga a la fantasía operativa exigencias para las que ya no pueden encontrarse soluciones, de modo que el arte, al final, se viera obligado a simbolizar tan solo precisamente esto, que esto es así.

Bibliografía

Becker, Howard S. (1961). «The Professional Dance Musician and His Audience». *The American Journal of Sociology*, 57: 136-144; reed. en: (1963). *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance* (pp. 79-100). New York-London: The Free Press of Glencoe.

Blumenberg, Hans (1960). *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Bonn: Bouvier.

Brock, Bazon (1970). «Weshalb der Laienstandpunkt im Bereich der ästhetischen Praxis immer mehr abgebaut wird». En: Brackert, Gisela (ed.). *Kunst im Käfig* (pp. 75-85). Frankfurt: Kölling.

Bruner Jerome, S., Goodnow, Jaqueline J. y Austin, George A. (1956). *A Study of Thinking*. New York: John Wiley.

Bruner, Jerome S., Olver, Rose R. y Greenfield, Patricia M. *et al.* (1971). *Studien zur kognitiven Entwicklung* (trad. al alemán). Stuttgart: Klett.

Campbell, Donald T. (1960). «Blind Variation and Selective Retention in Creative Thoughts as in Other Knowledge Processes». *Psychological Review*, 67: 380-400.

Foucault, Michel (1971). *Die Ordnung der Dinge: Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Frankfurt: Suhrkamp.

Getzels, J. W. y Csikszentmihalyi, M. (1969). «Aesthetic Opinion: An Empirical Study». *Public Opinion Quarterly*, 33: 34-45.

Grünbaum, Adolf (1962). «Temporally-Asymmetric Principles, Parity between Explanation and Prediction, and Mechanism Versus Teleology». *Philosophy of Science*, 29: 146-170.

Henrich, Dieter (1973). «Sehen und Wissen: Überlegungen zur Definition des Realismus». En: *Prinzip Realismus*. Berlin: Galerie Döll.

Hörmann, H. (1976). «Gibt es heute noch eine sinnvolle Verwendung des Begriffs "schön"?». En: Schmidt, Siegfried J. (ed.). *«Schön», zur Diskussion eines umstrittenen Begriffs* (pp. 47-59). München: Wilhelm Fink.

Jean Paul (1937). *Levana* § 121. En *Sämtliche Werke*. Sección 1, vol. 12. Weimar: Hof-Buchdruckerei.

Kant, Immanuel (1770). *Über die Form und die Prinzipien der sinnlichen und der Verstandeswelt* (1770) § 1, citado a partir de Kant, Immanuel (1905). *Kleinere Schriften zur Logik und Metaphysik* (Kirchmann [ed.]) Secc. 3. Leipzig: Verlag der Dürrschen Buchhandlung.

Kube, Jörg (1969). *TEXNH und APETH: Sophistisches und Platonisches Tugendwissen*. Berlin: W. De Gruyter.

Loubser, Jan J. (1970). «The Contribution of Schools to Moral Development: A Working Paper in the Theory of Action». *Interchange*, 1: 99-117.

Luckmann, Thomas (1963). *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft*. Freiburg: Rombach.

Luhmann, Niklas (1975). «Einführende Bemerkungen zu einer Theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien». En: *Soziologische Aufklärung*. Vol. 2 (pp. 170-192). Opladen: Westdeutscher.

Luhmann, Niklas (1981). «Der politische Code: "Konservativ" und "progressiv" in system theoretischer Sicht». En *Soziologische Aufklärung*. Vol. 3 (pp. 267-286). Opladen: Westdeutscher Verlag.

March, James G. y Simon, Herbert A. (1958). *Organizations*. New York-London: John Wiley & Sons.

Matthes, Joachim (1967 y 1969). *Kirche und Gesellschaft: Einführung in die Religionssoziologie*. 2 vols. Reinbek: Rowohlt.

Parsons, Talcott (1960). «Pattern Variables Revisited». *American Sociological Review*, 25: 467-483; reeditado en: (1967). *Sociological Theory and Modern Society* (pp. 192-219). New York: Free Press.

Parsons, Talcott (1963). «On the Concept of Influence». *Public Opinion Quarterly* 27: 37-62; reeditado en: (1967). *Sociological Theory and Modern Society*. New York-London: Free Press: 355-382; asi como en (1969). *Politics and Social Structure* (pp. 405-429). New York: Free Press.

Parsons, Talcott (1969). «Polity and Society: Some General Considerations». En: *Politics and Social Structure* (pp. 473-522). New York: Free Press.

Popper, Karl R. (1972). *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*. Oxford: Oxford University Press.

Reitman, Walter R. (1964). «Heuristic Decision Procedures, Open Constraints, and the Structure of Ill-defined Problems». En: Shelly, Maynard W. y Bryan, Glenn L. (eds.). *Human Judgements and Optimality* (pp. 282-315). New York-London-Sydney: Wiley.

Ridder, Paul (1974). «Bewegung sozialer Systeme: Über die endogene Erzeugung von Veränderung». *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 26: 1-28.

Rothacker, Erich (1954). *Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, *Abhandlungen der geistes-und sozialwissenschaftlichen Klasse*, 6.

Schaerer, René (1930). *ΕΠΙΣΤΗΜΗ et ΤΕΧΝΗ: Étude sur les notions de connaissance et d'art d'Homère à Platon*. Macon: Protat.

Schmidt, Siegfried J. (1971). *Ästhetizität*. München: Bayerischer Schulbuch-Verlag.

Schneider, Louis (1974). «The Scope of "The Religious Factor" and the Sociology of Religion: Notes on Definition, Idolatry and Magic». *Social Research*, 41: 340-361.

Scriven, Michael (1959). «Explanation and Prediction in Evolutionary Theory». *Science*, 130: 477-482.

Simon, Herbert A. (1962). «The Architecture of Complexity». *Proceedings of the American Philosophical Society*, 106: 467-483; reeditado en *General Systems*, 10 (1965): 63-76, y en: (1969). *The Sciences of the Artificial* (pp. 84-118). Cambridge, Massachusetts: MIT Press.

Ulmer, Karl (1953). *Wahrheit, Kunst und Natur bei Aristoteles: Ein Beitrag zur Aufklärung der metaphysischen Herkunft der modernen Technik*. Tübingen: Niemeyer.

Wild, John (1941). «Plato's Theory of *τέχνη*: A Phenomenological Interpretation». *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 1.

9

Sobre el concepto de clase social

I

El concepto de clase social ocupa un lugar importante en la teoría de la diferenciación de la sociedad. No es raro que se equipare la diferenciación social con la estratificación [*Schichtung*] y esta con formación de clases [*Klassenbildung*][1]. Aunque el concepto tiene unos doscientos años, a menudo se proyecta lejos en la historia, con la consecuencia de que todas las civilizaciones avanzadas [*Hochkulturen*] son descritas como «sociedades de clase»[2]. Sin embargo, esta privilegiada posición en uno de los ejes de la observación sociológica ha conducido, con el paso del tiempo, a una sobredeterminación del concepto, y de este modo lo ha hecho casi inutilizable. Una larga historia de este concepto parece terminar, así, en la confusión o en la rigidez dogmática. La misma historia del concepto se hace apenas comprensible si, como es muy habitual, se asocia el concepto de clase con el aparato teórico marxiano. Las reflexiones que siguen parten

[1] Véanse, por ejemplo, Svalastoga (1965); Hegner (1976: 848-853). «Clase, social [...] es, en su significado común, la expresión conceptual-categorial del esfuerzo por comprender las diferencias entre los seres humanos o la diferenciación de la sociedad en grupos humanos» (848).

[2] Y esto no solo dentro de la tradición que se remite a Marx, que a este respecto, por lo menos, trata de conseguir un fundamento teórico. Véanse, para este uso lingüístico ahistórico, por ejemplo, Eder (1973); Giesen (1980: 157 y ss.).

de que es preciso reformular el concepto —y no por último, para poder volver a leer su propia historia.

El concepto de clase puede determinarse a partir de varios puntos de referencia, que, acaso —porque no es del todo seguro—, se excluyen recíprocamente. Para aclarar este dilema teórico, nos conformaremos con apuntar a dos versiones diferentes de la definición, que serán abordadas en términos polémicos.

El primer punto partida es la *distribución desigual de los bienes sociales*; es decir, la asignación de ventajas, económicas y de otro tipo. Si aquí se ponen de manifiesto claras diferencias, y si una aglomeración de valores en los individuos facilita el acceso a otros valores —si, por ejemplo, el bienestar facilita el acceso a la formación, el prestigio, la influencia, la salud—, o si, por el contrario, las correspondientes privaciones hacen más probables otras privaciones, se considera que es la demostración de la existencia de clases sociales. En cualquier caso, el concepto tiene por base una esquematización *multidimensional* de la desigualdad. Así pues, no se trata nunca solo de valores económicos[3]. En este sentido, la estratificación contradice la diferenciación funcional.

La multidimensionalidad no debe de ser vista solo como una complicación metodológica. Es imprescindible, también, por una razón objetiva. Como la desigualdad en cuanto tal es ubicua, no es por sí sola un principio de estratificación. Los estratos y las clases sociales surgen solo en virtud del reforzamiento mutuo de una pluralidad de desigualdades, mediante una especie de efecto *spill over*. Aquel que es más rico que otro tiene por ello también más oportunidades de ganar un juicio, de viajar al extranjero, de disfrutar del arte y/o de poder hacer alarde de gusto artístico; de ser socialmente conocido, de aparecer e los periódicos si es tomado como rehén, de enviar a los hijos a las mejores escuelas, etc. Solo la multidimensionalidad hace posible la formación de *clusters*[4], permite controlar las distribuciones; y solo contra estas redundancias, que se perciben como normales, se distinguen situaciones excepcionales, en el sentido de una «incongruencia de estatus».

La multidimensionalidad de la desigualdad, por tanto, es el rasgo auténtico, claramente subexpuesto en las teorías precedentes, de la formación de estratos o de clases. Solo en virtud de esto se enfatiza la cues-

---

3 Incluso autores de la segunda mitad del siglo XVIII, que para las cuestiones de estratificación hicieron hincapié, sobre todo en la propiedad tomada en sentido económico (o «*richesses*»), tuvieron en cuenta, asimismo, bienes de otras esferas, para atribuir su distribución desigual a la desigualdad económica. «*Tels sont les effects inseparables des lois de proprieté*», dice, por ejemplo, en relación con las desigualdades educativas y de cuidados de la salud, Jacques Necker (1821: 23 y s.) —con la clarificadora conclusión de que la pobreza, como la religión, son necesarias.

4 Aquí puede verse una de las razones por las que la semántica de las sociedades estratificadas produce generalizaciones económico-morales, como, por ejemplo, el concepto del «bien», que dichas redundancias hacen formulable y parecen fundamentarlo —a menudo enriqueciéndolo con otras asociaciones; en el caso griego del *tò agathón*, por ejemplo, asociándolo a la capacidad (de las personas) y a la idoneidad (de las cosas).

ción de si una determinada dimensión, como la económica o el nacimiento (familia), asume una función directriz sobre el resto. Solo en relación con la multidimensionalidad tiene sentido sostener que la desigualdad de las clases podría reducirse a su posición en el proceso de producción. Y solo en este marco es posible una historia del concepto de clase.

La palabra *classis, classe, class* está disponible ya desde la antigüedad para referirse a una distribución (por ejemplo, de una flota, un ejército, una escuela, un sistema impositivo), y es rescatada en la modernidad temprana recurriendo al latín clásico —aunque al principio sin ninguna restricción conceptual o siquiera teórica—. Solo desde mediados del siglo XVIII, y en conexión con nuevos intereses emergentes por una teoría de las relaciones económicas nacionales e internacionales, la palabra clase adopta el carácter de un término especializado. Simultáneamente, este contexto que transforma la palabra en un concepto hace que, desde entonces, sea la economía el factor que determina por encima de cualquier otro la distribución y la posición de clase.

La reducción de las clases sociales a su posición en el proceso de producción es propuesta por vez primera por los fisiócratas. François Quesnay, un médico, puede que pensara en el *systema naturae secundum classes* de Linneo cuando adoptó el concepto de clase para su organización de la economía[5]. En todo caso, su célebre clasificación en «clase productiva», «clase de propietarios» y «clase estéril» se convierte en la fuente principal[6]. Con la ola fisiócrata, la moda de hablar de «Classen» se introduce en Alemania[7]. Ya pocos años después de su introducción, el esquema tiende a convertirse en un modelo de dos clases. Turgot es quien lleva a cabo esta reducción —pero mediante pasos muy complicados, como si se tratara de conservar aún en la memoria la complejidad de las circunstancias reales[8]—. Así se llega, finalmente, a la contraposición de trabajo remunerado (*cultivateurs* y *artisans* = *classe stérile*) y propiedad, de forma que esta última resulta destacada, en la visión del ministro, por la disponibilidad

5 Véase también, no obstante, el artículo coetáneo «Classe» de la *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol. 3, París: 1753: 505 y s., que reserva el concepto para referirse a una clasificación de medio alcance, y así, en cierto modo, lo ennoblece científicamente.

6 Véase el análisis del *Tableau Économique*, en Quesnay (1969 [1758]: 305-328). Hay muchas otras notas, accesibles por medio del registro, en Meek (1963). Es preciso señalar que «producción» hacía referencia exclusiva a la «producción agrícola», y todo el ámbito de los negocios y la industria se clasifica en la *classe stérile*. Además, la masa de pobres y dependientes queda completamente fuera del esquema; solo se la menciona ocasionalmente como *dernière classe des citoyens*, sin que se le reconociera significación económica alguna. Una variante, que trabaja de un modo algo diferente y trata la relación de clases necesarias y no necesarias como «equilibrio natural», fue la presentada por los *Principes de tout Gouvernement*... de Auxiron (2 vols., París, 1766). La consecuencia es aquí, por lo demás, que se rechaza el ascenso por medio de la educación como perturbación de la situación de las clases altas (*gens aisés*). ¿Por qué razón debía pagar el Estado si un trabajador quiere conseguir que sus hijos ascendieran socialmente? (vol. 2: 308 y ss.).

7 Véase también, como uno de los escritos fundamentales de la fisiocracia alemana, Schlettwein (1971 [1779]: 81 y ss.) (sin ninguna explicación *conceptual*).

8 Véase Turgot (1913 [nov. 1766]: 538 y ss.) Véase también Sée (1924: 209 y ss.).

de los propietarios (¡no de sus recursos!) para las tareas públicas[9]. La división tripartita que aquí sirve de base puede reconocerse aún en la división hegeliana de los estamentos, «según el concepto», en sustanciales o inmediatos (agricultura), reflexivos o formales (profesiones ejercidas racionalmente) y universales, con lo que el estamento universal deberá ser dispensado del trabajo directo en razón de su patrimonio privado o por una indemnización del Estado[10].

Desde estos inicios, el concepto de clase aborda la distribución de la sociedad[11] por encima de aquel nivel en el que se trata de los intereses y las ventajas de la división del trabajo[12]. Esto permite reconocer la evidente desigualdad de la distribución de la propiedad, y ello en un momento en el que se empieza a concebir el mismo orden de la sociedad como un orden fundamentado económicamente. La unidad de la sociedad puede ser formulada ahora como diferencia de las clases, y esta diferencia como interdependencia. La interdependencia, a su vez, es vista como un equilibrio natural estable, que hace posible el aprovechamiento óptimo de los recursos económicos —bien de la tierra (fisiócratas), bien de la fuerza de trabajo (teoría del valor-trabajo)[13]—. La distribución de clases está referida desde su origen a las relaciones económicas[14], pero esto no significa, todavía, que desde aquí se regule la asignación de todas las demás posiciones sociales.

A la vista del aún vigente orden estamental, que distribuye a los individuos concretos en virtud de su origen familiar, la clase solo puede ser aquí un esquema distributivo abstracto. Por eso dice Dupont de Nemours: «Ce ne sont point proprement les hommes qu'on distingue ici, mais leurs

---

9 La política rearistocratizadora de Napoléon, que pretendía vincular la nobleza a ciertos ingresos mínimos, parece haberse remitido a ideas análogas. Para la reforma de 1808, véase Ponteil (1956: 123 y ss.).

10 Véase Hegel (1970 [1821]: §§ 202, 205).

11 «Division de la société», se llama en Turgot, ibíd.: 538, con lo que es evidente que ya no se hace referencia al viejo concepto de sociedad, sino a un concepto sucesor, aún sin perfilar, de *société civile*. Véase también Goyon de la Plombanie (1763), como adopción del concepto por economistas que estaban en otra línea.

12 Este nivel estaba completamente dominado, aún entonces, por planteamientos teórico-antropológicos. Véase Hirschman (1977). Los planteamientos para la reformulación de la teoría de la sociedad, que serán importantes en el siglo XIX, no derivan conceptualmente de aquí, sino de posiciones más abstractas —casi podría decirse: de la perspectiva de una reforma gubernamental, administrativa y financiera.

13 Este contexto parece favorecer las teorías del valor que apuntan a un único factor, pero es independiente de a qué factor se le concede una importancia decisiva, siempre y cuando solo pueda asociarse con la propiedad. Esta es la razón por la que los representantes de la teoría del valor-trabajo pueden también adoptar el concepto de clase. Véase, por ejemplo, L'Orme (1775). La justificación de la desigual distribución de los bienes raíces es aquí conducida, en buena lógica, a una dudosa argumentación sobre división del trabajo, comercio y auge de la producción (todo lo cual no se produciría si cada uno solo poseyera lo necesario para su manutención, porque, entonces, solo podría trabajar lo necesario para asegurarla).

14 «Con la vista puesta en la riqueza», se dice, por ejemplo, en Schlettwein (1772, vol. I: 207). Pero con ello no se entenderá «según las situaciones económicas personales», sino «según la posición en el sistema de la producción de riqueza social».

travaux»[15]. Schlettwein recalca expresamente que, según este principio distributivo, una persona podría pertenecer a varias clases[16]. Baudeau relaciona una clasificación semejante con una distinción previa entre *art social, art féconde ou productif* y *art stéril*[17]. Con el derrumbe del orden estamental se habilita al concepto de clase para que pueda distribuir a los mismos seres humanos (y no solo sus trabajos o sus destrezas). Ya antes de la Revolución Francesa se había utilizado el concepto de clase en un sentido concreto, referido a grupos de población[18], porque se hacía difícil seguir atribuyéndole el estatus de un concepto puramente analítico. Tras la Revolución Francesa desaparecen «ordres» y «états», quedando disponible solo el concepto de clase para esquematizar las diferencias entre la población. Con esto, por lo que a las «clases altas» se refiere, puede formularse la amenaza ahora visible y la correspondiente necesidad de autoafirmación, que no puede apelar ya al estatus jurídico ni a privilegios obsoletos[19]. Como por casualidad, el concepto queda ligado, justamente, a la distribución de la riqueza y la producción. Por eso, en Alemania se duda si adoptar el concepto de clase. Kant lo emplea cuando quiere expresar la arbitrariedad o la problematicidad de la posición de clase[20]. Fichte, después de haber hablado en *Das System der Sittenlehre* de clases altas y bajas en relación con la profesión —en el mismo sentido que los fisiócratas, pues—, vuelve a utilizar en términos estratificatorios el concepto mismo de clase, pues en la misma página habla de «altos estamentos» y «clases populares bajas»[21]. Pero en este y otros muchos sitios análogos puede ver-

---

15 Dupont de Nemours (1971 [1772]: 376).

16 E incluso: «En Alemania, las dos primeras clases (propietarios y cultivadores, N.L.) se las reúne habitualmente en una sola persona» (1772, vol. I: 207). Para la diferenciación fueron sobre todo decisivos, pues, los criterios fiscales. Véase, al respecto, Le Mercier de La Rivière (1910 [1767]: 169 y s.).

17 Baudeau (1771). La misma distinción, pero en parte con otros contenidos, la encontramos en Max Weber (1948), dentro del esbozo «Stände und Klassen»: vol. I: 177 y ss.

18 Véase Morellet (1769: 208). («classe nombreuse d'hommes [...] salariés par le revenu public»); Linguet (1770: 86) («classe inférieure de la société»); Sénac de Meilhan (1787), por ejemplo: 28 («jargon d'une certain classe»), 31 («des moeurs de toutes les classes de la société»), 155, 159, 319.

19 Asi, para Inglaterra, desde Burke, Briggs (1967: 51 y s.).

20 Por ejemplo, en «Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis» (1793), citado a partir de *Kleinere Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie* (Kant, I. [1864-1880, v. Kirchmann —ed.—]), Leipzig. Por ejemplo, no se podría «entrar en una clase digna del ganado doméstico» mediante ningún acto jurídico. El estamento hereditariamente privilegiado de los terratenientes como «clase de hombres arbitrariamente establecida», el estamento de los gobernantes hereditarios como «una cierta clase de súbditos» (ibíd.: 120, 123, 125). Además, lo arbitrario es visto como lo opuesto a lo que el ser humano determina para si de acuerdo con su libertad.

21 *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*. Lección decimoquinta, citada a partir de Fichte (1962: vol. IV: 617). Por lo demás, y en contraste con estas clases populares bajas, incluso en Fichte mismo, nos encontramos ya con la justificación del gran terrateniente por las prestaciones económicas, en el sentido de Schumpeter: «Las empresas en las que me veis ocupado a diario, las pruebas a gran escala con nuevas formas de explotación, la introducción de nuevas y más nobles clases de animales, de nuevas plantas y semillas procedentes de países lejanos, y su tratamiento aún poco habitual y por aprender, requieren grandes desembolsos y pagos por anticipado, así como la capacidad de hacer frente a los previsibles fracasos [...]» (ibíd.: 618).

se el empleo de los conceptos de «estamento» y «clase» casi como sinónimos[22]. También en Francia se produce un uso del concepto de clase que denota arbitrariedad y mera convención[23]. Pero muy pronto alcanzará la economía el estatus de principal factor determinante del destino de los seres humanos. Posteriormente, experimentará una nueva ampliación de su repercusión, cuando se diga que las relaciones de producción diferencian a los seres humanos en clases.

En torno a 1800, el concepto de clase deriva hacia una opacidad y ambigüedad casi irremediables. Solo se ha impuesto la referencia a la economía —sean las relaciones de propiedad, la producción o la división del trabajo y la diferenciación profesional—. Ni la Revolución Francesa ni la evidencia de las consecuencias de la industrialización en Inglaterra contribuyeron directamente a la precisión conceptual[24]. A la vista de las controversias político-ideológicas, sigue quedando poco claro si y cómo algún concepto de clase puede mediar entre economía y política, entre sociedad y Estado —vinculando a diferencias de clase ya sea el derecho fiscal, ya sea el derecho al sufragio—. Por el momento, todo podía expresarse también en términos indistintamente estamentales o de agrupaciones profesionales.

No es tampoco el trabajo adicional sobre el concepto lo que permite progresar, sino un cambio en la propia teoría económica. Se trata de una secuencia de cambios que puede denominarse el argumento demográfico. Todo se inicia con un desarrollo teórico dirigido contra Malthus, según el cual el crecimiento natural de la población estimula la división del trabajo y, en virtud de ello, pone las bases para el aumento del bienestar[25]. De ello se desprende, en conexión con la teoría del valor-trabajo, que cuanta más población haya, más rica será la sociedad. Si el desarrollo de la sociedad industrial no cumpliera esta promesa de la naturaleza, y crecieran al mismo tiempo la riqueza y la pobreza, debería haber una razón especial; y esta es, justamente, la formación de clases, que se concibe como una fuerza artificial. «Social laws may compel some classes to labour for other

---

22 Un testimonio relativamente temprano de uso indistinguible fuera de la escuela fisiocrática es Dohm (1973 [1781]: 97 y ss.). Para otros testimonios, véase Conze y Walther, «Stand», «Klasse» (s. f.).

23 En Constant (1819 y ss.), *Mémoires sur les cent-jours*, citado a partir de la edición de París (1961: 38), se dice, por ejemplo, justo en relación con el estrato superior: «Les classes que, dans notre état de civilisation, nous sommes convenus de nommer supérieures sont entraînées malgré elles, et indépendamment de tout système, à se considérer comme d'une autre espèce que le reste des hommes». Este tipo de perspectiva está ya elevada a una contingencia duplicada; es decir, a la arbitrariedad («indépendamment de tout système») de la representación de un estado de cosas contingente (convencional) como naturaleza.

24 Hall (1965 [1805]) emplea alternativamente «orders», «classes» y «sorts» sin distinción conceptualmente reconocible alguna. Para Gray (1931 [1825]: 15 y ss.), los reyes y sus familias constituyen una clase, pero también las prostitutas, los vagabundos, los gitanos, los ladrones, los navieros, los animadores de los manicomios, etc. Los ejemplos podrían ampliarse fácilmente.

25 Para esto y lo que viene a continuación, véase Hodgskin (1966 [1827]: 117 y ss.). Es conocido que Durkheim sociologizó esta construcción teórica en *La división del trabajo social*, pero no pudo darle mucho significado en el contexto de su argumentación sociológica.

classes»[26]. La regulación social no está en consonancia con las exigencias del crecimiento natural. La estructura de clases aparece, así, como una arbitrariedad basada en la coacción[27].

Sin embargo, la principal línea de desarrollo de una teoría de las clases caminaba en otra dirección, menos optimista demográficamente. Una importante ventaja teórica de esta línea es la comprensión del sistema económico ya con ayuda de una diferenciación de niveles (en general: individuo/nación). Lo primero que se observa es que solo la riqueza individual —y, por tanto, no la de las naciones— puede medirse en términos de propiedad en dinero. Pero, entonces, ¿cuál es el problema de referencia de una teoría económica que deja fuera de su observación la toma de decisiones de los individuos? ¿Cómo puede ser comprendido el nivel de orden del sistema económico como tal? Ni en la teoría liberal ni en la de los primeros socialistas encontramos una conceptualización adecuada (y no por último, a causa de que el problema no es considerado en términos temporales ni como un horizonte temporal más dilatado o como equilibrio coyuntural). Por eso, solo puede tratarse de una expresión agregada del bienestar individual. Dada esta disposición teórica, es casi inevitable que el problema de la distribución pase al primer plano, de manera que solo queda por responder la cuestión de si el problema se formula como teoría de los factores creadores de valor (trabajo, sobre todo) o como teoría de las clases.

No obstante, el rasgo quizá más llamativo del debate inglés en las primeras décadas del siglo XIX será la fusión de las diferencias rico/pobre y capital/trabajo. Casi puede decirse que la distinción capital/trabajo pasa a ocupar el lugar que antes estaba reservado a la distinción rico/pobre, que había dominado la teoría burguesa desde Quesnay hasta Necker, pasando por Turgot y Linguet[28]. La riqueza ya no se verá más como un requisito del modo de vida propio del rango social ni como lujo (con función de tracción económica), sino como control del trabajo ajeno[29]. Mientras la corriente principal de la teoría burguesa había sostenido que la diferencia entre rico y pobre podía ser si no nivelada, sí al menos atenuada por medio del *trabajo*, ahora se abre una nueva variante, que más tarde será denominada «socialista». Esta nueva vía pone el acento en que la diferencia rico/pobre produce

26 Hodgskin (ibid.: 29. Véanse, también, 245 y ss.).

27 Precisamente escritores como Thompson o Hodgskin, a los que retrospectivamente se denominará «socialistas» o «socialistas tempranos», tienden a reducir la estructura de clases a un poder antinatural —es decir, políticamente interpuesto—, lo que les brinda la oportunidad de pensar en el Estado como solución de la cuestión social. La economía se ve en cierto modo enfrentada con la solución de la «vuelta a la naturaleza», que aquí quiere decir que todo el producto del trabajo debería destinarse a los trabajadores. La solución se espera solo de la razón. Véase, también, Sombart (1908: 34 y ss.).

28 Entre estos autores, Turgot (véase la nota 8) fue, a buen seguro, el pionero en el tránsito al esquema capital/trabajo, y ello en la medida en que toma en consideración la creciente necesidad de capital en la agricultura, también, y el tránsito en ella hacia la relación salarial.

29 Véase, por ejemplo, Hall (1805: 47 y ss.).

poder[30], lo que le permite reformular la teoría de las clases en dirección a una relación entre capital y trabajo. Con ello, ni se olvida ni se omite que los capitalistas son ricos y los trabajadores son pobres; una idea de fondo que hará posible llenar de nuevo la distinción capital/trabajo de resentimientos, de munición política y de llamamientos humanitarios. La argumentación teórica quedará vinculada, sin embargo, a la diferencia entre capital y trabajo (lo que al mismo tiempo dará a la teoría económica una forma que ya no se ajusta de forma clara al objetivo práctico de aumentar la riqueza nacional o privada). De esta forma, el capital resultará, si no definido, sí al menos determinado por la economicidad del cálculo de los recursos a emplear (a diferencia de la economicidad del cálculo del trabajo propio)[31]. La diferencia capital/trabajo puede hacer referencia a diferentes fuentes de ingresos (por lo que puede concebir la economía, por así decir, como algo en movimiento), y además tiene la ventaja de ser referible a las experiencias empresariales ya dominantes[32]. Uno puede representarse a los capitalistas como «señores fabriles» y a los trabajadores como accesorios de las máquinas. El contexto organizativo, por su parte, favorece la idea de que ambas clases se forman por una contraposición de intereses y, en el medio fabril, dan origen a una conciencia de clase. Las novedosas experiencias se impusieron conceptualmente, y ello a pesar de que podían ser aplicadas realmente solo un pequeño porcentaje de la población europea de la época.

Este desarrollo teórico, este cambio de la diferencia directriz económica y este desplazamiento de meta de la riqueza al orden arrastrarán al concepto de clase y lo fijarán, mucho antes de Marx, a la diferencia, tomada como contradicción, entre capitalistas y trabajadores[33]. La historia del concepto y de la teoría de las clases sociales se ha desarrollado, desde hace más de cien años, de la mano de esta diferencia capital/trabajo y de la ilustrativa experiencia de la empresa productiva. Karl Marx ha aportado, sobre todo, una

30 Con gran finura, recalca Hall (1805: 66 y ss.) que de lo que se trata es de una diferencia, y no de la riqueza como tal, «Wealth is an advantage to the possessor only, as it is a disadvantage to the non-possessor; and exactly in the same proportion. If it gave no claim on, no power on, brought no disadvantage to the non-possessor, it would give no claim to, no power to, no advantage to the possessor». La idea de que el capital sería equivalente al trabajo, porque con él se puede crear trabajo, se remonta a Adam Smith. Después, para Ricardo, el capital será, en esencia, tan solo trabajo acumulado.

31 De forma muy clara en Torrens (1965 [1821]). Por eso, Torrens necesitará ya tan solo dos tipos de sociedad: uno sin diferenciación de clases y otro con división entre clase capitalista y clase de trabajadora.

32 Que las observaciones sobre las organizaciones también pueden ser utilizadas de otra forma en asociación con el concepto de clase, puede verse en Saint-Simon, para muchos el primer sistematizador de una teoría de las clases.

33 La terminología, no obstante, fluctuará aún mucho tiempo, y el concepto de clase será sustituible, de momento, por terminología equivalente. En un pasaje de William Thompson, central para la contradicción entre clases, los trabajadores y capitalistas, por ejemplo, son distinguidos como «set of men», simplemente. Véase Thompson (1968 [London 1824]: 176). Aparte de esto, el concepto de clase seguirá siendo aplicable, también, a divisiones no sociales. Hodgskin, en ibíd., hablará de *labouring classes* (*passim*), pero también de «classes of circumstances» (ibíd.: 34 y ss.).

consecuente historización del concepto de clase[34], lo que le abrió la posibilidad de concebir, pura y simplemente, el final de las sociedades clasistas. Las relaciones de producción podían verse ahora como el eje del cambio. Al mismo tiempo, en una espléndida estilización teórica, por medio de las relaciones de producción y de las relaciones de dominación («opresión»), dependientes de las primeras, se demuestra que las relaciones de clase son de naturaleza dialéctica, con lo que cualquier fracaso de una clase revolucionará el conjunto del sistema, es decir, la sociedad[35].

La novedad no reside en que el concepto de clase guarde relación con la realidad; tampoco en que haya ido más allá de una clasificación meramente analítica, útil técnico-fiscalmente o en algún otro sentido, y defienda la existencia real de las clases sociales. Este era un uso posible, si no dominante, desde hacía ya mucho tiempo del concepto de clase. Lo realmente nuevo es la acentuación de la dualidad, que entonces se identifica con el capital y el trabajo, que en el caso de Marx es fundamentada teóricamente como contradicción necesaria. Esto implica que solo hay estas dos clases, y todas las demás, como la pequeña burguesía, el lumpemproletariado o los terratenientes, son consideradas históricamente accidentales. Toda jerarquía estable presupone tres niveles, al menos. El escalonamiento ternario insensibiliza las relaciones entre los de arriba y los de abajo frente a la ruptura o la transformación de uno de los escalones. Además, impone una semántica general que ha de valer no solo para las relaciones entre los rangos, sino para cualquier relación. Solo así puede funcionar el orden jerárquico como promesa de orden. La relación jerárquica resiste porque es concebida como extensible, más allá de la relación observada, incluso a las relaciones supraterrenales o animales. La reducción a una relación binaria y la interpretación de esta como contradicción torpedea esta protección. Transforma la semántica del orden en una semántica de la lucha, el orden estamental en una oposición de clases. Y la inestabilidad de la relación binaria es utilizada para estimular las expectativas de cambio, que surgen con una seguridad casi lógica.

De forma análoga, un movimiento contrario busca apoyo en la noción de «middle class», que es concebida como unidad de estabilidad y progreso y promete una disposición por ambas partes hacia el pacto político[36]. Así pues, según se tome por base un esquema doble o triple, se tendrán perspectivas diferentes acerca de las consecuencias de la revolución in-

---

[34] Aunque solo sea en forma de apunte, es preciso anotar que la extravagante formulación del *Manifiesto Comunista*, según la cual la historia de toda la sociedad anterior habría sido la historia de la lucha de la lucha de clases, no hace justicia a las prestaciones analíticas de la (inacabada) teoría marxiana de las clases. Si se toma en serio dicha formulación, el concepto de clase se generaliza como si fuera una constante histórico-universal, lo que lo hace inservible para el análisis histórico.

[35] Esta conclusión «puramente teórica», precisamente, es hoy muy criticada. Una sociedad «sin clases» no se divisa en el horizonte; todo lo más que se contempla en este sentido es una sociedad en la que las estructuras de clase no tengan el significado central que Marx les había atribuido. Véase, al respecto, Giddens (1979: en especial, 161 y ss.).

[36] Como puede comprobarse en Briggs, ibíd.: en especial, 52 y ss.

dustrial. En ambos casos se cambia la perspectiva del origen al futuro, pero solo con ayuda del esquema bipartito puede proponerse un cambio radical: con que solo una de las clases desapareciese, la otra dejaría también de serlo, y así se realizaría la igualdad de los seres humanos. Y como ahora puede darse por supuesto que todas las diferencias de clase han de ser interpretadas como desviación de la razonable igualdad original de los seres humanos, también es posible impulsar este cambio. Al dualizarse, el concepto de clase se transforma en un concepto político de lucha, cuya construcción teórica se encuentra en *El Capital*.

Una teoría así moldea sus conceptos de tal modo que no es posible fundirlos sin más para volver a disponer de oro puro. De hecho, hoy, incluso fuera de la ortodoxia marxista, el concepto de clase sigue definiéndose, por lo general, a partir de la producción económica[37]. No obstante, tras esta larga historia, que para los marxistas en especial debe tener valor enunciativo, el concepto se ha enriquecido con añadidos, controversias, enmiendas y correcciones de estas[38]. Por ello, los autores que quieren evitar esta vinculación al proceso de producción renuncian al concepto de clase y trabajan con conceptos como el de estratificación, sobre todo en Estados Unidos, antes de infectarse de marxismo. Pero el problema es si la atadura del concepto de clase a la producción (solo comprensible a partir de la historia del concepto) no le está granjeando una oposición innecesaria, que luego, a su vez, no está en condiciones de describir apropiadamente la sociedad moderna mediante un concepto universal de estratificación.

II

Un segundo hilo conductor de la discusión, que en parte ha discurrido de forma subterránea en la historia del concepto de clase, descansa en una cierta afinidad entre clase e individualidad. En el curso de la historia del concepto, desde Quesnay hasta Marx, los conceptos de clase e individuo han estado vinculados, de forma que acabaron mezclándose las tradiciones francesa y alemana. El preparativo quizá más importante, que hasta puede arreglárselas sin el concepto de clase, es la renuncia a una determinación religiosa del individuo, en especial a una remisión al esfuerzo *propio* por salvar la *propia* alma. El lugar de la diferencia así dada será ocupado por la diferencia entre el ser humano natural y el civilizado. En esta, nos encontramos, de nuevo, con el individuo como propietario. Ha perdido su inocencia y su libertad, pero a cambio ha obtenido la propiedad, en virtud de la cual se ha hecho tanto más dependiente de la sociedad de los

37 Véase, por ejemplo, Zeitlin (1980: 2 y s.).

38 «Las clases sociales son conjuntos de agentes sociales que se determinan principal aunque no exclusivamente por su posición en el proceso productivo, es decir, en la esfera de la economía. De hecho, de la importancia primordial de su posición en la economía no podrá concluirse que baste para la determinación de las clases sociales», dice, con su típica oscuridad, Poulantzas (1975: 13).

plaisirs y de las *besoins*. La sociedad regulada, que obedece a sus propias leyes, encadena a los seres humanos. «Dés cet instant, son existence cessa, pour ainsi dire, de lui appartenir». Y ninguna mala experiencia servirá ya para salir de tal estado: «il semble que la société lui devient nécessaire en proportion des maux qu'elle lui cause». Ahora, en la sociedad civil, todo tiene un precio. Ya no es posible un aprovechamiento directo de la naturaleza. «Il faut donc renoncer à ces chimères de liberté, d'indépendence. Il faut désormais conformer sa conduite aux principes des conventions civiles. C'est une nécessité de se mettre en état d'arriver à ce qu'on appelle *gagner sa vie*».

Pero la propiedad está distribuida muy desigualmente y solo así puede existir. Las leyes estabilizan esta desigualdad, «elles sont évidemment une sauvegarde accordée au riche contre le pauvre. C'est une chose dure à penser et pourtant bien démontrée qu'elles sont, en quelque sorte, une conspiration contre la plus nombreuse partie du genre humain. C'est l'opulence qui les dicte... Le pauvre n'a à lui que son indigence. Les lois ne peuvent donc pas lui conserver autre chose. Elles tendent à mettre l'homme qui possèdent du superflu à couvert des attaques de celui qui n'a pas le nécessaire et si c'est un inconvénient, il est inséparable de leur existence. Aussi verrons-nous en approfindissant leur origine, que les architectes de cet édifice étoient les plus intéressés à sa construction. Ceux dont il attaquait les droits ne furent point consultés à sa construction. On leur notifia l'obligation de le respecter quand il fut élevé, mais on ne leur confia ni le plan, ni la garde». Solo hay un mecanismo reparador de esta *injustice* visible: la necesidad de trabajar, a través de la cual una parte de la riqueza es distribuida. La «industrie laborieuse» atenúa el problema: «sans chasser l'inégalité, elle la rend tolérable». Ricos y pobres están sujetos a la misma necesidad, y por ello no son libres. Lo que hace el orden es «les asservir, sans les empêcher de se croire libre».

Así es como el orden burgués se presenta a sí mismo. El texto que hemos seguido se publicó en 1767[39]. En el siglo XIX, la consolidación de la economía política fortalece la convicción de que hay una conexión entre individualismo y economía monetaria. Esta convicción es el resultado, sobre todo, de una mejor comprensión de las diferencias de nivel en el sistema económico: la riqueza (o la pobreza) de un individuo puede medirse en dinero, pero no, en cambio, la de una nación[40]. Hay que tener en cuenta, además, que, en general, solo la focalización en los individuos permite que las clases bajas aparezcan como magnitud socialmente relevante. Mientras la diferenciación social fue concebida como diferenciación

[39] Véase Linguet (1767: las citas son del vol. 1: 180-199).

[40] «An individual gets all the money he can, and is said to be rich in proportion as he possesses or can procure a great deal of it; but the wealth of nations is exclusively measured by the conveniences, comforts, and luxuries enjoyed by all their inhabitants» se dice en Hodgskin (1966: 184). Ahora bien, si se piensa eso, ¿qué puede ser más obvio que proponerse realizar una redistribución del dinero?

entre familias no podían ser tomadas en consideración, pues sus familias no tenían nada que legar ni conservar; o sea, no tenían nada relevante.

Si todo esto se había decidido ya en las primeras décadas del siglo XIX, ¿qué le queda por decir a un Marx? La sociedad burguesa se pone en movimiento con la protesta contra sí misma. En el mejor de los casos puede ponerse en duda que todo esto sea necesario. Linguet formula su planteamiento sin recurrir al concepto de clase. El orden compensa la diferencia mediante el trabajo. Cuando el concepto de clase es aceptado y con su ayuda puede plantearse la redistribución de la distribución, la necesidad es reemplazada por la contingencia. La diferencia directriz puede ser cambiada de nuevo: en vez de la diferencia entre ser humano natural y civilizado, en la que la inevitabilidad de la civilización es formulada con todas sus consecuencias, aparece la diferencia de clases. No obstante, y al contrario que la diferencia entre naturaleza y civilización, esta nueva puede ser tratada como no necesaria. Es gracias a ello que el siglo XIX podrá embriagarse con la idea de que las cosas serían posibles también de otro modo. Y entonces, Marx proporcionará la construcción teórica que presenta el cambio como algo necesario.

Vista desde el individuo, a la contingencia de la regulación distributiva conforme a las clases le corresponde una contradicción en el individuo mismo; a saber, la contradicción entre la determinación objetiva según la posición de clase y la autodeterminación. La teoría económica había renunciado en general a dirigir, pronosticar y explicar el comportamiento individual, pero a la vez veía este comportamiento (sobre todo la inclinación «natural» del individuo a mejorar su propia situación) como la verdadera fuente de la riqueza y de su distribución. Este problema se transmite como contradicción entre determinaciones objetivas y subjetivas a la teoría de clases. De forma objetiva, sin quererlo, el capitalista está abocado por su posición de clase a arruinar a su propia clase. De forma igualmente objetiva, sin quererlo, el proletario está abocado por su posición de clase a la alienación. También aquí se incorpora una perspectiva sobre el futuro y el cambio social, pues la alienación puede aguantarse más tiempo que la autodestrucción. El proletariado puede sobrevivir al capitalismo, y esta supervivencia significa la desaparición de la otra clase, la transición a la autodeterminación y la realización de la individualidad libre de contradicciones. Tan solo resulta algo penoso que el conjunto haya de interpretarse de forma «materialista», a causa de la dependencia del proceso productivo, con lo que la individualidad ha de coincidir con la autoapropiación del entero producto del trabajo (o sea, tal como antes: con el disfrute de la propiedad).

La teoría del individuo, no obstante, buscará aún otra salida. Para encontrarla, será especialmente relevante la problemática de lo universal en su relación con lo particular. Tras una larga discusión, sobre todo en la estética, acerca de los «criterios» con los que se podría evaluar lo universal en lo particular, y en conexión con la *Crítica del juicio* de Kant, el neohu-

manismo había desplazado lo universal al individuo, y de este modo lo había, en cierta medida, existencializado. Con ello, el concepto de individuo se convirtió en la forma con la que se respondía la cuestión de lo universal en lo particular. Y la respuesta fue que lo particular sería algo universal en su individualidad, dado que cada uno sería, como todos los demás, al menos esto: un individuo. De esta manera, el concepto tradicional de individualidad se convirtió en su contrario: como particular ya no sirve lo menos universal en un continuo de acumulación de determinaciones; más bien fue considerado justamente lo particular como lo universal por antonomasia, en la medida en que a cada uno le corresponde su individualidad como algo particular.

Esto no se entendió al principio, ciertamente, como justificación de toda voluntad privada, o como legitimación de todas las pretensiones. Se había pensado en general siempre, más bien, en relación con la razón, con la capacidad de consenso, con el orden y, finalmente, en relación con el universo. Vista así, la individualidad era, pues, algo que en sí mismo uno solo podía alcanzar como universal, solo como realización de tanta humanidad como fuese posible. Pero ya Hegel había caracterizado a la sociedad burguesa como un orden en el que la persona concreta solo podía tenerse a sí misma como totalidad de sus necesidades, y ello, además, únicamente en relación con otra universalidad[41]. En el análisis marxiano se rompe por completo esa referencia a la unidad, a la vista de los duros hechos que podían observarse a raíz de la industrialización. El mundo ya no está en orden, y, retrospectivamente, resultaba que tampoco lo había estado nunca, desde la introducción de la agricultura, la explotación y la extracción de la plusvalía. En el lugar de la unidad de mundo y sociedad, Marx pone el conflicto —y la esperanza de un futuro diferente—. La unidad es la diferencia, o dicho más exactamente: la diferencia que se experimentará como tal en ambas partes y, con ello, se convertirá en contradicción. La unidad sobre la que el individuo puede proyectar su individualidad como universal no será otra, entonces, que la de su clase; es decir, su clase en conflicto con las otras clases.

Esto, a su vez, planteará un nuevo problema para la teoría; a saber, la cuestión de cómo es posible entender la unidad de clase como unidad de los individuos. Si la clase ha de operar como universalidad sustitutiva, ¿bastará con que los individuos sean clasificados en una clase? ¿Tienen que considerarse ellos mismos parte de una clase o, incluso, apasionarse con el conflicto de clases, ir a asambleas, etc.? Por lo general, este problema se planteará como pregunta por la identificación consciente con la clase, por la solidaridad, por el sentimiento de comunidad o por cosas parecidas. Más consecuente en lo teórico sería preguntar si y cómo la *diferencia* de clase hace posible vivir la situación propia como *contingente*,

[41] De forma más nítida que en el texto impreso de la Filosofía del Derecho, se dice en el epílogo a las conferencias (1819/1820): «la persona concreta aparece ahora como un fin particular para sí, y la universalidad es distinta de ella, se le contrapone». De acuerdo con ello, la universalidad es aquí un puro medio de la particularidad. Véase Hegel (1983: 147 y 151).

la propia discriminación como *arbitrariedad* y entonces, furioso por ello, buscar a otros en la misma situación. Pero, consecuentemente pensado, a lo que empuja la contradicción entre determinación objetiva y autodeterminación a los proletarios (¡pero no a los capitalistas!) es, sobre todo, a la identificación con su clase. La clase es *para él* la universalidad sustitutiva porque su tránsito a la sociedad sin clases resolverá *para él* el problema de la contradicción entre determinación objetiva y autodeterminación. En la sociedad sin clases, él, como cualquier otro, podrá realizar lo universal en la autodeterminación. En todo caso, el interés individual en la clase propia y el compromiso con ella solo puede asegurarse si el individuo se considera a sí mismo como determinado hacia la universalidad; si, por el contrario, se observa a sí mismo solo como individuo, según recientes estudios acerca del problema de la racionalidad colectiva, será irracional para él cooperar con su propia clase[42].

Este contexto deductivo, que en último término se remonta a la cuestión de la unidad de la clase, que, planteada como pregunta por la universalidad del autocompromiso individual, puede desvanecerse entretanto. Que la cuestión está por resolver se pone de manifiesto si ve que el problema de fondo es la multidimensionalidad de la desigualdad distributiva. La igualdad en la desigualdad, es decir, desigualdad de la participación relativa en los bienes —por tanto, la igualdad de la «posición de clase» (Max Weber)—, no es una respuesta suficientemente satisfactoria a la cuestión de qué es lo que permite realizar una síntesis de diferentes individuos alrededor de la unidad de una clase. Esta unidad pueden concebirse como meramente analítica. En tal caso, la unidad solo podrá verse en la pantalla de la ciencia, en cuanto productora de las correspondientes mediciones e intérprete de sus datos. Pero también cabe la alternativa de atribuir a la posición de clase la oportunidad, o incluso la probabilidad, de formarse la conciencia correspondiente. Se cree, entonces, que quienes se encuentran en una posición análoga se aperciben ya de ello, en especial si se trata de cambiar esta posición o de rechazar su amenaza. La lucha de clases induce la conciencia de clase, del mismo modo que, a la inversa, la conciencia de clase aportará a la lucha de clases motivos y conocimientos. En la primera de estas alternativas, la clase existe solo como clasificación; en la segunda, como clasificación, tiene realidad social. Esta controversia puede formularse, en términos más abstractos, como diferencia entre auto- y hetero-observación. ¿La unidad de una clase (y con ella también la unidad de la diferencia de clases) es una síntesis solo para un observador externo, o es también (o incluso solo) posible en forma de una autoobservación y autodescripción de la sociedad misma? Dependiendo del punto de partida elegido, se puede seguir atribuyendo a la ciencia el papel de un observador externo o apuntar a la vinculación por y la participación en la autoobservación y autodescripción de la sociedad.

---

[42] Véase Olson (1968).

Las dos líneas de discusión en la definición del concepto de clase aludidas —la multidimensionalidad y la unidad— están relacionadas. Esto es fácil de comprender si se vuelve sobre sus premisas. En última instancia, de lo que se trata siempre en esta discusión es de un problema de distribución de los individuos en unidades a las que entonces se denomina «clases», con lo cual la distribución de los individuos debe regirse por el qué y cuánto se les distribuye. Quien recibe mucho, pertenece a una clase; quien recibe poco, a otra. En otras palabras, el concepto de clase regula la distribución del distribuir. Con él se expresa la reflexividad (y con ella también la posibilidad de cambio = posibilidad de redistribución) del proceso distributivo. Por eso, no es cuestión de azar que se llegue a la idea de que con la abolición de las clases volverá a desvanecerse la reflexividad de la distribución y esta podrá ser confiada a la naturaleza de nuevo. Y si ha de reconocerse que la reflexividad del distribuir no es probable que se desvanezca, tampoco es casual que, entonces, aparezca el Estado allí donde ha de pensarse como unidad el distribuir del distribuir.

En este contexto teórico, el concepto de clase se desvanece en mayor o menor medida. Desde mediados del siglo XIX, es el blanco de todas las críticas. Su uso partidista no carece de consecuencias. La esperanza en una clase media será sustituida por una crítica del alcance y del «bias» político de la teoría de clases[43]. Lo que queda y sostiene el concepto de clase es la evidencia patente e indiscutible de las distribuciones desiguales. De ello obtiene siempre nueva plausibilidad. Ahora bien, como concepto teórico, de acuerdo con el cual los individuos deben ser distribuidos en distribuciones, parece haber fracasado, y ello con independencia de que determinadas reducciones de los determinantes de la posición de clase, como las realizadas por el marxismo o por la denominada teoría funcionalista de la estratificación, apenas si pueden resistir una crítica. Pero si se quiere conservar la idea central de que la distribución de la distribución se articula a través de la unidad de la diferencia de clases, o al menos se quiere clarificar si y en qué medida este es el caso, entonces es preciso disponer de un concepto que sea operativo. A esta tarea dedicaremos, a continuación, algunas reflexiones provisionales.

III

Si el concepto de clase debe explicar la distribución de la distribución —¿qué otro concepto estaría hoy a nuestra disposición para hacerlo?—, entonces, como concepto relativo a hechos reflexivos, forma parte de la *semántica de la autodescripción del sistema de la sociedad*. No se refiere a hechos primarios ni, tampoco, a la desigualdad social como tal. Con el concepto de clase, la sociedad se describe a sí misma, más bien, como un sistema que distribuye a los individuos en distribuciones y ha de asimilar

---

43 Véase Briggs (ibíd.: 69 y ss.); Conze y Walther (ibíd.: 115 y ss.).

que tal distribución es un proceso que también podría ser de otro modo. Solo de esta forma es posible destacar del hecho fundamental de la desigualdad una conciencia de la distribución de la distribución, y solo así puede someterse a discusión si la desigualdad no debería regularse de otro modo; por ejemplo, conforme a las necesidades y méritos, y no conforme a la posición en el proceso productivo.

Esta filiación al síndrome autodescriptivo de la sociedad significa también que el concepto de clase ha de ser tratado en un sentido específico como un *concepto histórico*; es decir, que forma parte del estado de cosas al que hace referencia. Se refiere y *contribuye* a la autodescripción de la sociedad en una determinada fase de su evolución. De acuerdo con ello, definimos el concepto de clase social[44] sobre el hecho de fondo de un orden social cuyo hundimiento ha motivado la teoría de las clases. Hasta el siglo XVIII, la sociedad europea podía concebirse, al igual que el resto de sociedades desarrolladas, como un orden estratificado; es decir, un orden que se articulaba, en primer lugar, en estratos. El principio de la estratificación era el principio director de la formación de subsistemas. Por ello, cada estrato podía tratar al resto de los estratos como entorno social, y el tráfico con otros estratos se reducía, en lo esencial, al propio hogar y a su más o menos extenso círculo de allegados[45]. En este sentido, la estructura dual de una sociedad política y unas sociedades domésticas segmentariamente diferenciadas se había mantenido, acomodándose a la diferenciación estratificatoria. Dentro del propio estrato, la interacción se producía, en principio, como interacción entre iguales (una vez salvadas las diferencias de edad, género y las distinciones ceremoniales). De este modo, podía poner de manifiesto las especiales cualidades y exigencias del estrato. La interacción que superaba los límites del estrato era, inevitablemente, una interacción entre desiguales, suavizada en la casa, como siempre, por los códigos cristianos y patriarcales del amor y los cuidados. Esta construcción social, por consiguiente, encontraba una expresión inmediata en la interacción presencial, y a través de ella se hacía presente día a día, sin dejar apenas posibilidades de evitarla. Su abierta inversión, por ejemplo, en el carnaval, se reducía a eso, a ser una mera inversión, un juego, una broma, al igual que la dominación de las damas en la *cour d'amour*. La sociedad se manifestaba en la interacción.

Sin embargo, justo esta evidencia actual ha de ser abandonada cuando la forma primaria de la diferenciación social pasa del rango a la función. Con la asignación de las concretas interacciones a determinados ámbitos funcionales —por ejemplo, a la política o a la investigación científica, al tratamiento de los enfermos o a la educación—, en ellas ya no está representada también la sociedad en su conjunto. Por el contrario, ahora vale una nueva regla de igualdad, según la cual, en todas las interacciones

44 A diferencia de un uso lingüístico dominante, que, en última instancia, se retrotrae a Marx. Véase la nota 2.

45 Las excepciones que se refieren a la organización formal (ejército, buques, monasterios) no pueden ser pasadas por alto, por supuesto.

específicamente funcionales se debe prescindir de qué otros papeles desempeñan los interlocutores y qué más son. En la asistencia médica, por ejemplo, se puede prescindir por entero de las necesidades religiosas o los costes económicos, pues son cuestiones tratadas en otro sistema; y las interferencias, ante la muerte o con motivo de que los tratamientos necesarios no se pueden financiar, por ejemplo, son percibidos como contrarios a la lógica del sistema.

La diferenciación funcional, por lo tanto, impone una diferenciación mucho más nítida, también, entre el sistema de la sociedad considerado en su conjunto y los sistemas de interacción presencial. Los niveles de formación de sistemas se separan más fuertemente, y en muchos ámbitos se interpone la organización como un nivel adicional (ni interactivo ni societal) de formación de sistemas[46]. La diferenciación funcional no impone la renuncia a la estratificación. Las impactantes diferencias en riqueza y reputación, movilidad y oportunidades de participación, información, disfrute de la vida y seguridad vital, existen ahora igual que antes. Pero ya no sirven a la diferenciación primaria de la sociedad, y han de adaptarse al nuevo orden. Los estratos, sean preexistentes o sean de nueva formación, se convierten en clases sociales, lo que significa, ante todo, que la estratificación ha de renunciar a intervenir en la interacción presencial.

Esto afecta, por un lado, a la interacción entre iguales. Para cada vez más interacciones, y en especial para las más importantes, carece de significado si se mantiene o no la igualdad de rango[47]. Pero también la continua queja por la pérdida de toda conexión *entre* las clases, que resuena en Inglaterra desde la industrialización, ha de entenderse en este contexto. El discurso de las «two nations», formadas por los trabajadores y la burguesía, respectivamente, hace referencia a que se habrían alejado tanto la una de la otra que ya no sería posible contacto alguno. Con ello se pierde la influencia moderadora producida por la mera presencia del otro; o, por lo menos, con esta rudeza es como fórmula la contraposición la *teoría* de la sociedad de clases.

Este análisis histórico-estructural abre una posibilidad de volver a consolidar el concepto de clase social. De conformidad con él, las clases sociales son *capas*; es decir, agrupaciones relativas a una diferencia entre mejor y peor, *por lo que han de renunciar a regular la interacción*[48]. Solo con

---

46 Véase también, al respecto, Luhmann (1975: 9-20).

47 Naturalmente, no se excluye que, justo a continuación, aparezcan de nuevo formas de selección que, en el ámbito de la sociabilidad, por ejemplo, atiendan a la igualdad de rango.

48 En relación con la técnica de definición, habría que señalar que hemos tenido que hacer frente a algunos problemas vinculados a las definiciones negativas —conforme al modelo: el café es una bebida que sabe mal si uno se olvida de ponerle azúcar—. En el espacio social, no obstante, la negación tiene a menudo —como ocurre aquí— una cualidad determinable. El alcance de la definición será evidente si se parte de la comparación histórica, es decir, de la esperanza, históricamente fundada, de que la estratificación habría de expresarse en diferencias interactivas. Hay que admitir que la definición no es adecuada para saber si una sociedad forma clases o no. Para eso se tendrá que comprobar antes si las distribuciones desiguales llevan a agrupaciones, de tal manera que se refuercen mutuamente las distintas ventajas (o desventajas).

esta renuncia puede adaptarse la estructura de estratos a la reflexividad de la distribución, a la distribución en distribuciones, y a la contingencia que lleva consigo. En otras palabras, nuestra posición es que la reflexión del proceso distributivo tiene el coste de la renuncia a la regulación de la interacción; o que, en cualquier caso, ambas funciones no pueden ser atendidas a la vez por la misma estructura. Que esto puede evidenciarse en el concepto de clase, demuestra que este es un concepto histórico. La regulación de la distribución no desaparece, y en gran medida será percibida, erróneamente, como una red de parientes y amistades[49], pero ya no se muestra (o lo hace de forma menos clara) en la interacción. Quienes pertenecen a las clases altas siguen acumulando, como antes, determinadas oportunidades, pero en la interacción se conducen como cualquier otra persona al desempeñar los roles correspondientes. Cuando compran lo hacen como cualquier otro comprador. Cuando aman, aman como cualquier amante. Lo único diferente es que compran objetos más caros y tienen parejas más bellas.

En una formulación algo diferente, la diferencia entre las sociedades estratificadas y las sociedades con formación de clases puede caracterizarse también por las mayores dosis de libertad para combinar roles en los individuos en el caso de las clases que en el de los estratos de los órdenes sociales más antiguos. Las sociedades estratificadas tienen que limitar las combinaciones de roles admisibles para los individuos, porque en ellas se expresan, precisamente, el estrato al que pertenece el individuo y las expectativas que pueden alimentarse con respecto a su participación en la interacción. Esto tiene una parte negativa y una positiva: en virtud del estrato al que se pertenezca, ciertos roles son excluidos, mientras que otros son fomentados. La sociedad de clases, por el contrario, otorga mayores grados de libertad para la elección de roles. Aunque, como es evidente, impone límites de orden económico para acceder a roles, apenas si los establece de orden normativo, por lo que tiene muy poca capacidad para motivar a los individuos a aceptar obligaciones molestas o desagradables. Esto solo será posible, por otra parte, en la medida en que la estructura de la sociedad es soportada y reproducida por otras distribuciones; a saber, por la diferenciación funcional.

Las clases son, por lo tanto, un principio de orden general menos compacto que los estratos de las sociedades estratificadas. No obstante, queremos conservar el concepto de estrato (*Schicht*) como concepto general. Por consiguiente, concebimos este concepto con independencia de la medida en que el sistema de la sociedad dependa de la estratificación. De esta forma, las clases son definidas como caso particular de un sistema estratificatorio, a diferencia de la terminología habitual en la Unión Soviética, en la que, justo al revés, los estratos son

[49] Véase Bott (1954: 259-286, 272).

definidos como subgrupos de las clases[50]. A partir de esta última definición, tendría que escribirse una historia del concepto clase social tal que el concepto mismo apareciese solo al final de su historia y que señalizase el hacerse consciente de la situación de clase[51]. La versión del concepto que aquí se impulsa, por el contrario, tiene su punto de partida en la cuestión de si y cómo pueden sobrevivir y reproducirse los estratos en una sociedad cuya forma primaria de diferenciación es funcional; y la respuesta reza: renunciando a gran parte de su influencia en la interacción.

La consecuencia quizá más importante de esta distancia creciente entre el orden estratificado y la regulación de la interacción es que *los estratos ya no han de ordenarse conforme a una jerarquía social unitaria.* Ya no necesitan ser ordenados en una escala transitiva, pues la interacción ya no exige tener en cuenta las diferencias de rango. Ahora será normal que los comensales se dispongan alrededor de la mesa al azar (o, también, según vayan llegando). Las diferencias de dominancia (*Dominanz*) y respetabilidad, que siguen existiendo, se determinan ad hoc y son mantenidas de forma preferiblemente latente.

La renuncia a una escala social unitaria permite que la formación de clases[52] goce de mayor libertad para admitir una mayor variedad de causas, que, al prescindirse de valoraciones generales (como que el nacimiento importa más que el dinero), abren más posibilidades combinatorias y más intersecciones entre atributos de clase adquiridos de forma independiente[53]. Las clases pueden formarse en virtud de mecanismos diversos, que destacan a los individuos de la masa; y esto no solo sirve para las clases medias, sino precisamente también para los estratos más altos de la

---

[50] Véase, por ejemplo, Rutkewitsch y Filippow (1979: 13), donde, no obstante, se concede que también pueden formar estratos otros grupos sociales (por ejemplo, los grupos demográficos) que, al ocupar en el sistema de relaciones económicas un lugar análogo a las clases, pueden constituir estratos. Véase, además, Brockmann (1978: 1 y ss.), con referencias adicionales para la discusión. El contenido teórico de esta inversión no debería sobrevalorarse; tan solo responde al interés por la estratificación bajo las condiciones definidas por una sociedad que se encamina hacia la eliminación de las clases, en la que tan solo puede haber aún estratos, pero no clases.

[51] Así aparecerá, en efecto, en Hermstadt (1965).

[52] Esporádicamente, y justo por esta razón, se recomienda renunciar al concepto de clase y hablar tan solo de desigualdades sociales. Así, por ejemplo, en Wrong (1976: 21-134). Pero con ello se pierde un concepto con el que hacer referencia a la unidad de aquellas conexiones que hacen probable la formación de *clusters*, mientras que, por otro lado, es innecesario vincular el concepto de clase al supuesto de una jerarquía social continua y transitiva. Con ello desaparecerá, no obstante, un concepto para la unidad de aquellos contextos que hacen probable una formación de *clusters* mientras que, por otro lado, carecerá de importancia la vinculación del concepto de clase a la asunción de un orden social jerárquico, continuo y transitivo.

[53] Como muy tarde en Max Weber, el concepto de clase se abre de nuevo a una mayor variedad de fenómenos, marcando así una clara distancia con Marx (volviendo a un planteamiento anterior Marx). Asimismo, el pronóstico de una creciente bipolarización (que, a su vez, anula el sentido de las diferencias de rango, ya que estas suponen cuando menos tres estratos) se da hoy en general por refutado.

sociedad, por encima de los cuales no hay nadie y desde los que tan solo se puede descender. Volveremos sobre ello en el apartado VIII.

Una de las consecuencias más importantes del tránsito de la diferenciación estratificada a la funcional con formación de clases se refiere, finalmente, a la situación de la conciencia. En un orden estamental, se presuponía como algo evidente que cada individuo sabe a qué estamento pertenece. Sin saberlo tampoco conocería las expectativas que ha de cumplir. Sin el conocimiento de su estamento no podría interactuar. En cambio, una sociedad que tan solo realiza la estratificación como formación de clases tiene que olvidarse de esta premisa. Quien no sabe que es un proletario también puede trabajar, y no por ello sufrir por alienación, sino más bien por los intereses hipotecarios y las condiciones de la compra a crédito. Precisamente por ello, la «conciencia de clase» se convierte en un problema en las «sociedades de clases» (y para algunas de sus teorías). La conciencia de clase solo puede producirse de forma más o menos artificial, sobre todo mediante la formulación de contradicciones y de escenarios de lucha. Para la interacción solo se necesita que todos sepan que son iguales en sí mismos y que los tratamientos desiguales han de ser justificados.

IV

Si se quiere valorar correctamente la envergadura de una renuncia a la regulación de la interacción mediante las relaciones jerárquicas, es preciso, en primer lugar, ser consciente de que, a principios del siglo XVIII, la percepción y la descripción de las relaciones sociales aún está dominada por la interacción presencial. En ella radica el ámbito de la experiencia concreta, el «mundo de la vida» *(Lebenswelt)*, como lo llaman hoy algunos. Los sistemas funcionales en vías de diferenciación son apenas visibles, tan solo lejanas estructuras en la sombra. La interacción es determinada por conocimientos, amistades, parentesco y relaciones jerárquicas, *y en esto consiste, ante todo, la sociedad* (con independencia de lo que puedan decir las construcciones contractuales y racionalistas del iusnaturalismo). Por solo aportar una prueba: Shaftesbury afirma que la razón no encuentra campo operativo alguno «in so remote a Sphere as that of the Body Politick at large. For here perhaps the thousandth part of those whose Interests are concern'd are scarce so much as known by sight. No visible Band is form'd; no strict Alliance: but the Conjunction is made with different Persons, Orders, and Ranks of Men; not sensibly, but *in Idea*, according to that general View or Notion of a State or Commonwealth»[54]. Una posición que casi se puede traducir como que el sistema político estaría tan alejado que no cuentan ni el conocerse ni las relaciones jerárquicas —que al decir esto no se piensa en la corte del monarca, es algo obvio.

[54] Shaftesbury (1968 [Farnborough, Inglaterra, 1714]: 112).

Una sociedad así percibida y descrita tiene que encontrarse tanto más en esta situación cuanto más se cierra la posibilidad de hacer visible en la interacción presencial aquello que determina realmente la situación de la sociedad y su dinámica. Para la sociedad funcionalmente diferenciada, entonces, vale justamente lo contrario: es preciso saber si determinadas interacciones han de llevarse a cabo como políticas, científicas, familiares, religiosas, etc. En cambio, las relaciones que tienen que ver con la estratificación se harán todo lo invisibles que se pueda, o se las señala solo a escondidas. Una consecuencia importante es que, en la transición hacia sociedades funcionalmente diferenciadas que forman clases, decae la presencia interactiva de la sociedad como conjunto, pues ya no hay diferencia alguna que, como la diferencia de rango, exprese la *unidad* de la sociedad y pueda manifestarse en la interacción[55]. El sistema general de la sociedad pierde la capacidad de representarse, su perceptibilidad, y con ella también eso que ahora se llama legitimidad. De la misma forma que el «plaisir» es el elixir universal de la vida, el «homme du monde» (en lugar del «honnête homme») es la fórmula de adaptación de los estamentos, y en este proceso de sustitución se va renunciando cada vez más a la estructuración de la interacción por parte del sistema de la sociedad. Para ser «homme du monde» no se necesitan roles especiales ni sólidas determinaciones sociales: «il est de tous les âges, de toutes les conditions. Il n'est ni Magistrat, ni Financier, ni père de Famille, ni mari». Y ¿qué se sabe de él cuando muere?: «Il avoit un quart de loge à l'Opera, jouoit au lotto, et soupoit en Ville [...] On ne s'en seroit pas douté à la vie, qu'il menoit»[56].

Cuando aparezca el estilo de interacción sociable, la estratificación aún restante puede ser tanto sobrevalorada como infravalorada, porque se retira de la interacción presencial[57]. Ello posibilita, y no en último lugar, el reforzamiento de la sobrevaloración y la infravaloración en forma de posiciones ideológicas para la controversia, que ya no pueden seguir controlándose con la experiencia.

A esto se une que una apelación al rango en la interacción, tanto si se hace frente a iguales como frente a desiguales, también tiene siempre consecuencias directas. Por una parte, la apelación al rango solo puede

55 Este argumento ha de ser manejado también con cuidado. Tampoco se puede sobreestimar la estructura estratificada del viejo orden social. En las aldeas de las «peasant societies» también dominaba aún por entonces la diferenciación segmentaria, y, por tanto, apenas había ocasión para hacer visible en la interacción la estratificación como principio formador de la sociedad. Peter Lasiert ([1971]: 23 y ss.) denomina a estas sociedades «one-class-societies». Ahora bien, las sociedades más extensas («políticas») solo podían mantenerse unidas por interacciones que hicieran visible la igualdad dentro de un estrato superior por su diferencia con otros estratos —es decir, sometidas a condiciones particulares.

56 Citas de Senac de Meilhan (1787: 317 y ss.).

57 En una conferencia que impartí en enero de 1983 en la Universidad de Basel («Die Differenzierung von Interaktion und Gesellschaft: Probleme der sozialen Solidarität»), desarrollé un argumento paralelo, no vinculado a la diferencia sino a la unidad y relativo a la pérdida de plausibilidad de *philia/amicitia/communitas*/comunidad (*Gemeinschaft*)/solidaridad.

ser rechazada de inmediato, y esto no es sencillo. Si se desaprovecha la ocasión, se considerará aceptada (y las dudas posteriores solo podrán salir a la luz con dificultad). Por otra parte, la apelación al rango lleva siempre consigo otra a una cualidad y/o una facultad; o sea, la exhibición de «virtud» (en el sentido antiguo de este concepto). Por tanto, se trataba también de atributos o posibilidades que otros podían tomar en consideración —por ejemplo, desde el punto de vista de la magnificencia o del valor ante situaciones peligrosas—. Quien se hubiera comprometido con esta representación de sí mismo en la interacción, ya no podía salirle bien actuar contra *factum proprium*.

No obstante, este mecanismo de vinculación ya pronto presentó grietas —hacia finales del siglo XVI y luego en el siglo XVII— que lo precipitaron al desmoronamiento. Esto puede percibirse en las transformaciones de la semántica del orgullo, *orgueil*, o también del honor, *honneur*; el aumento desaforado de los duelos habrá sido, probablemente, una de las razones. La conciencia del honor siguió cultivándose, a la vez que se la difamaba, tanto religiosa como moralmente, con la etiqueta del *orgueil*[58]. *Orgueil* se asociará con *vanité*, pero antes, uno y otra (como la estratificación en general) habían sido atribuidos a la naturaleza humana, y por ello se habían considerado no erradicables[59]. Sin embargo, las consecuencias para la interacción ya no se producirán más en el actuar exigible, sino en la revelación y desautorización psicológico-moral de la pretensión correspondiente[60]. A resultas de ello, el significado del «honor» irá decayendo[61]. La interacción se hace inconstante[62]. Contra la tesis de que el *orgueil* depende de la naturaleza, en la segunda mitad del siglo XVIII se impone la tesis de la dependencia de la civilización (y, con ella, la posibilidad de su modificación)[63]. Este será el punto de vista con el que se piensa realizar el tránsito a una simple sociedad de clases. El *orgueil* se coagulará en un gesto carente de función, y ya solo podrá realizarse despreciando la incomprensión de los contemporáneos.

Con todo esto, la necesidad de seguridad (que siempre atañe al individuo mismo y a los otros) se desplaza de la seguridad del estamento a la interacción comunicativa. De forma paralela, en lo que atañe a la religión, se criticará el «dogmatismo», así como a su sucedáneo, el «fanatismo». Pero

58 Para la transición, véase, por ejemplo, La Placette (1692).

59 Véase para ello Lovejoy (1961: 131 y ss. y 152 y ss.). *Reflections on Human Nature*, Baltimore.

60 Esto es lo que le había pedido Pascal a los mismos Grandes: su comportamiento pretencioso sería imprescindible para el mantenimiento del orden; pero debían darse cuenta de ello y, en forma de una idea no expresada («pensé plus cachée» en contraposición a «pensé publique»), conservar la conciencia de que no eran mejores que los demás. Véase Pascal (1950).

61 Así, para el siglo XVIII, y en comparación con tiempos anteriores: Duclos (1970 [1751]).

62 También llama la atención una tendencia, que tiene aquí su punto de apoyo, al desarrollo de la conciencia nacional: los franceses pueden dejar que se deterioren sus costumbres sin que esto afecte a la esencia de su carácter nacional (Duclos, ibid.: 205). Lo mismo podrá decirse, incluso con más razón aún, en relación con las clases.

63 Véase, por ejemplo, Mercier (1767: 66).

la interacción no puede proporcionar lo que se espera de ella. Reacciona al recrudecimiento del problema de la seguridad con la problematización de la honestidad, y pronto se notará que la honestidad no puede comunicarse ni probarse *si se pone en tela de juicio*. Al mismo tiempo, aparecerá una sospecha generalizada que no se puede eliminar con la interacción. Sobre este punto volveremos de nuevo, con detalle, en el apartado VI.

Una orientación adicional nos es proporcionada por la reflexión de que, si la interacción está regulada, también ha de estarlo el acceso a ella. Los estratos que quieran llevar a cabo una interacción con grandes pretensiones tienen que ser capaces de resolver los problemas de acceso; por ejemplo, dando un valor decisivo al nacimiento, al origen, es decir, a la familia a la que se pertenece, para lo cual es preciso mantener un reducido número de familias a tomar en consideración —¡pues hay que poder conocerlas!—. Eso funcionará de un modo casi espontáneo en aquellas sociedades en las que también los recursos económicos necesarios para ello —por ejemplo, la tierra— son de por sí escasos. Con todo, otras fuentes concebibles de riqueza, que aparecen también en el comercio a larga distancia, serán excluidas con mayor o menor éxito. Más problemático resulta que las cualidades que garantizan la admisión en la interacción y la posición ocupada en ella no puedan proceder de la interacción misma (pues, de lo contrario, se tendría que admitir a prueba a cualquiera). Por eso, en la semántica de los estratos superiores de las sociedades estratificadas se acaba produciendo un conflicto insoluble entre calidad natalicia y moral, congénita y adquirida. Como ambas han de contar, su relación se convierte en objeto de disputas sin fin[64], pues no puede eliminarse el simbolismo del nacimiento sin provocar problemas de reconocimiento y comprensión en la interacción[65]. A menudo, justo esta ambivalencia es convertida en la exigencia de que los miembros de los estratos superiores (y, en realidad, solo ellos) sean educados, a fin de que su calidad se corresponda con su nacimiento. En este contexto de una garantía de calidad, ya en el siglo XVII es objeto de discusión la apelación a la naturaleza, a pesar de que aún siga siendo utilizable en un sentido simbólico[66]. No obstante, en su utilización posterior, y aunque carezca de cualquier respaldo biológico, podrá seguirse leyendo que todavía es imprescindible para la interacción. En el siglo XVIII, como se ha dicho ya, la naturaleza es aún un argumento que declara irrefrenables la arrogancia estamental, el orgullo y el amor propio de la nobleza.

Para la interacción en las sociedades estratificadas, no solo son importantes las reglas de acceso; también lo son las reglas preventivas. No se

64 Véanse, por ejemplo, Kelso (1929: 18 y ss.); Sutcliffe (1959: 113 y ss.).

65 Así, Nicole, siempre sensible a los conflictos, dice que, a causa del pecado original, el nacimiento garantizaría el orden mejor que el mérito, porque el juicio sobre este último puede ser controvertido. Véase Nicole (1682: 179 y ss.).

66 En lo relativo a los hechos, se dice también sin rodeos que la naturaleza «fait aussi peu d'effort dans le ventre d'une Reyne pour former un Roy, que dans le ventre d'une Paisane pour faire naistre un misérable» (Caillière [1664 (1658)]: 155).

permite acudir a una reunión con integrantes de los estratos superiores oliendo mal, pues el mal olor puede quedarse adherido a uno tras un contacto con los estratos inferiores[67]. Los estratos han de permanecer separados en la interacción (siempre con la natural excepción de la interacción que no se considera auténtica interacción: la que tiene lugar en casa con el sirviente, el cochero, etc.). Al mismo tiempo, la clasificación de las interacciones marcará los límites sistémicos de los que dependen primordialmente las sociedades estratificadas. En un sentido puramente práctico, esto también puede servir para ahuyentar el peligro de que uno, en cuanto solicitante o facilitador de contactos de los de abajo con los de arriba, pueda ser objeto de abusos.

Con la transición a la estratificación en clases, todos estos problemas desaparecen —por no decir que se resuelven— de una vez. Ya no depende de a quién se le permitirá participar en la interacción, sino solo de cómo se maneja la interacción. Ahora se ha de poner la atención y reaccionar en un sentido totalmente distinto, y el origen aún se tendrá en cuenta, a lo sumo, como un momento que facilita o dificulta las capacidades para ello. Las clases mismas son liberadas de ello. Ahora pueden concebirse clases enormes, también y precisamente las clases de los estratos bajos: ¡Proletarios del mundo! El problema nunca será si los proletarios del mundo se unen realmente, sino, en todo caso, que uno se tropiece en contextos funcionales específicos (por ejemplo, en el político o, también, en el empresarial) con funcionarios de partido a los que habrá que prestar atención, para ver si pronuncian esta fórmula u otras parecidas.

En el trasfondo de este desarrollo, la «opinión pública» irá ganando importancia. Su escalada desde la atención a la reputación en la sociedad capaz de estar presente en la interacción, hacia la «invisible puissance» por la que se tiene que orientar la política[68], se produce en el siglo XVIII, en paralelo a la construcción del concepto de clase. Aunque ambos puntos de vista, opinión pública y estructuras de clase, son relevantes para la política, la interacción podrá distanciarse de ellos. La interacción se convierte, entonces, en el lugar para ejercitar el distanciamiento irónico y glosador, que provoca asombro si otros se dejan atrapar por las redes de la opinión pública y de la conciencia de clase.

V

Ya en el siglo XVIII se observó que las diferencias estamentales iban perdiendo importancia como elemento regulador de la vida cotidiana. La

---

67 «Celuy néanmoins qui jouit de ces honneurs (contactos con los que detentan una posición más elevada) doit observer de ne rendre pas sa conversation et son amitié commun à toutes sortes de personnes, de peur qui à la fin elle ne devint de mauvaise odeur à ceux qui croyent beaucoup ravaler la leur que de la laisser descendre jusqu'à luy», aconseja Nicolas Faret (1925 [1630]: 67).

68 Véase para esta fórmula y este tema: Necker (1821 [1784]: vol. 4: 50).

seguridad con la que uno afirma y representa su primacía declina, por mucho que se siga orientando la valoración de otros por su rango. Esta pérdida de significado parece afectar a la representación. La nobleza ya no puede afirmar como es debido que sea la parte que representa al todo en el todo, una vez que se han diferenciado importantes centros funcionales, como la política o la ciencia, que atienden sus asuntos conforme a sus propias lógicas. La nobleza todavía puede reivindicarse, pero se trata de una postura que, además de insostenible a la larga, es, sobre todo, poco elegante. Su huida hacia lo ceremonial no hace más que visibilizar más claramente el problema: si solo se trata de esto, es prescindible.

Lo que denominamos pérdida de la representación es seguro que tuvo consecuencias para el comportamiento personal. Pero lo que más nos interesa son sus correlatos semánticos. Hacia finales del siglo XVII se difunde una semántica de la renuncia a los criterios objetivos que respondían, precisamente, a este estado de cosas. No se impone en general, sino solo en cuestiones particulares relacionadas con la interacción. Esto sirve para que los centros de gravedad funcional puedan ahorrarse la necesidad de hacer evidentes sus criterios. Por lo demás, esta renuncia a los criterios objetivos modifica el modo y manera en que la semántica depende de la estratificación. Por una parte, la dependencia del estrato tendrá que ser tomada *más aún* en consideración, como sucedáneo de los criterios seguros. Pero, por otra parte, es incorporada a un círculo semántico *y, de tal forma, resulta en cierto modo neutralizada*, en la medida en que lo correcto solo puede valorarse gracias al *good breeding, lumières*, etc., mientras que, al contrario, la pertenencia a un estrato se hace justamente evidente en que uno es capaz de juzgar de forma correcta. En nuestro caso, queremos demostrar esta innovación semántica en las dos ideas concretas quizá más importantes; a saber, en el complejo «gusto» (gusto, *goût, taste*) y en el modo de sanción de la «ridiculización» *(ridicule)*. El célebre «je ne sais quoi», con una función semejante, ya fue parodiado en esta época, lo que probablemente ha contribuido a suscitar reflexiones sobre el buen gusto, excluyendo, en todo caso, la posibilidad de minimizar el problema encogiendo los hombros.

El gusto es la expresión sintética de lo que más tarde se llamará juicio *(Urteilskraft)*. Se trata de la constatación de lo correcto fuera de los ámbitos de la argumentación científica y de la religión establecida; no solo se trata de juicios estéticos, sino de una competencia general del comportamiento, que filtra las exageraciones, evita los amaneramientos y conoce de un modo seguro-intuitivo lo que es adecuado para determinadas situaciones. El gusto parte de su propia intangibilidad. No se ajusta a reglas ni a recetas (pues también ha de estar preparado para operar en aquellas situaciones en las que hay que realizar juicios no generalizables para la situación). Al rechazar reglas y recetas también se evita la subalternidad que estaría ligada necesariamente a su uso; su lugar lo ocupará, como equivalente funcional, la diferencia entre buen y mal gusto —una diferencia que nadie querrá ne-

gar[69]—. Que un *ragoût* está bien o mal preparado es algo que uno percibe a través del gusto; y al respecto no hay nada más que decir[70].

Los intentos de transcribir aquello a lo que se alude con el gusto utilizarán conceptos como «corazón», «sentimiento» o «intuición», con los que se subrayará la independencia del juicio con respecto a la razón. El sentimiento siente lo que siente, y gana su seguridad en el juicio mediante la autorreferencia, si (!) es que hay a la vista un objeto apropiado[71]. Su juicio se determina de inmediato y sin reflexión, y tiene claro que un control posterior, racional y reflexivo, confirmará el juicio del gusto[72]. Uno está seguro de que, al actuar y enjuiciar, no da ningún *faux pas;* y esta seguridad incluye el convencimiento de que tampoco después puede suceder algo que despierte dudas al respecto. Pero ¿de dónde viene esta seguridad? Shaftesbury ve en ello una capacidad adquirida mediante la ejercitación y la experiencia con los juicios críticos[73]. Pero de esta forma solo se consigue desplazar el problema. La auténtica fuente de seguridad es aquel círculo en el que criterios objetivos y competencia en el juicio se presuponen mutuamente. Hay (sin lugar a dudas) personas con buen gusto, cuyo juicio a la hora de aprobar y de rechazar coincide con las cualidades de los objetos, si bien estas, a su vez, solo son comprensibles mediante un juicio del gusto de este estilo[74]. Al mismo tiempo, la práctica del gusto permite saber quién y qué forma parte del asunto. Esto puede verificarse con facilidad y sin suscitar dudas[75], pero no mediante la deducción conceptual o la aplicación de un criterio. La competencia juzgadora está reservada a los estratos más altos, por supuesto[76].

Pero en ello no radica su legitimación. El índice estratificatorio opera, más bien, como un simple momento de aquel círculo autorreferencial en el que la estratificación remite a los criterios y estos a ella. En caso de apuro, de no poder esgrimir criterio alguno (porque esto degradaría el juicio a su aplicación real y, por lo demás, solo originaría polémicas), uno puede decidirse por los rasgos estratificatorios, que presuponen y demuestran, a

69 Aun cuando no se pueda disputar sensatamente sobre juicios relacionados con el gusto, «il est cependant très assuré qu'il y a un bon et un mauvais goust», señala el abate de Bellegarde (1699: 160 y ss.).

70 Así Dubos (1733. Vol. II: 325).

71 «Le coeur s'agite de lui-même et par un mouvement qui précéde toute déliberation, quand l'objet qu'on lui présente est réellement un objet touchant» (Dubós, ibid: vol. II: 326).

72 Véase Cooper (1970 [London 1757]: 2 y ss.). D'Alembert limita esto: valdría «pour l'ordinaire». Pero, lamentablemente, es propio de la *condition humaine* que, con frecuencia, un análisis posterior acabe con el placer inicial. A pesar de ello, «les vraies beautés gagnent toujours à l'éxamen». Véase D'Alembert (1967: 332 y s.).

73 Shaftesbury (1968 [Farnborough, England, 1714]. Vol. III: en especial, 163 y ss.).

74 Véase Saisseling (1965: en especial, 64 y s.).

75 «Scarce is there any-one, who pretends not to know and to decide What is well-bred and *handsom*», dice Shaftesbury (ibíd.: vol. III: 179), asegurando así el concepto, central para él, de «taste».

76 Véase Dubos (ibíd.: vol. II: 334 y ss.): «Je ne comprend point le bas peuple dans le public capable de prononcer sur les poèmes [...] Le mot public ne renferme ici que les personnes qui ont acquis des lumières, soit par la lecture, soit par le commerce du monde».

su vez, que hay buen y mal gusto, objetos bien y mal calificados, así como los correspondientes criterios. Dicho de otra forma, se trata de un correlato exacto de aquella autorreferencia que había sido descubierta décadas atrás en el sujeto del pensar y del sentir, del *plaisir* y del interés: al igual que el sujeto, también el sistema social del más alto estrato solo puede determinar los criterios por los que se rige el juicio de su gusto refiriéndose a sí mismo. Pero aquí el estrato ya no es el de origen, aquel *stratum* de la sociedad al que se pertenece qua familia; pero, por otro lado, tampoco es ya una clase, pues el gusto es un juicio sociable (*gesellig*), y la competencia para ejercerlo es adquirida en la buena sociedad. Se trata ya, pues, de un sistema social referido a los individuos, relativamente abierto, pero al que, no obstante, solo se accede si se es admitido en la interacción. La lectura permite prepararse, pero al final lo decisivo es la socialización en el «commerce du monde». La interacción incluye y excluye, y en esta función sigue siendo indispensable para la estratificación. Y tampoco debe dejarse de lado que de este modo se reafirma algo que es recalcado una y otra vez: que el gusto no se adquiere mediante largos periodos de estudio ni por la dedicación diligente o el apasionado empeño de los pedagogos[77]. La idea de que los programas formativos del sistema educativo regulan el acceso a las capas altas está todavía muy lejos; se controla en los límites de los sistemas interactivos por parte de los ya están presentes en ellos.

Al igual que sucede con el gusto, también en el caso de nuestro segundo ejemplo, la sanción mediante la ridiculización, es un fenómeno vinculado a la interacción, a la sociabilidad. Como el gusto, el ridículo tampoco funciona como aplicación de reglas. Lo que convierte en ridículo un juicio o un comportamiento es más bien tratado como un hecho del que, en cierto modo, forma parte la ridiculización[78]. En consecuencia, el fundamento (y el concepto) de lo ridículo sigue formando parte de lo indefinible. Esperar o exigir fundamentaciones sería algo ridículo también, porque significaría desconocer el meollo del asunto. La ridiculización es una especie de método de prueba, *a manner of proof*[79], dirigida contra las opiniones y formas de conducirse arrogantes, puramente fingidas; contra la desviación de lo natural. Se trata, pues, de un subproducto de la sospecha relativa a las motivaciones (*Motivverdacht*). Reacciona a la incomunicabilidad de la honestidad y la autenticidad, y sustituye la comunicación por la prueba de la ridiculización. Lo que supera esta prueba, al menos según Shaftesbury, vale ya como verdadera naturaleza y como verdadera moral. Además, el procedimiento de comprobación se controla a sí mismo por la ridiculización: cuando se trata como ridículo algo que no lo merece,

---

77 Para «esprit» esta interpretación tiene ya una historia previa más larga. Véase, en especial, la parte I del *Discours de la Methode*, citado a partir de Descartes (1952: 126 y ss.). Véase también Shaftesbury, ibíd.: vol. I: 73 y s.: «'The Magistral Voice' and high Strain of the Pedagogue, commands Reverence and Awe. 'Tis of admirable use to keep Understandings at a distance, and out of reach».

78 Véase Duclos (1970 [1751]: 287 y s.).

79 Véase Shaftesbury, ibíd.: vol. I: 61.

el tratamiento mismo cae en el ridículo[80]. Gracias a esta autoaplicación, la formación del juicio puede ser dirigida de forma enteramente interactiva, sin intervención de instancias externas.

Ahora bien, ¿de dónde viene la seguridad de que nada de valor será lanzado por la borda si se permite la libre actuación del ridículo? ¿Y de dónde viene la seguridad de que quedará algo sólido de lo que uno no puede burlarse?

También aquí reside la última garantía en la interacción específicamente estratificada. Esta no permitirá que se arruine toda posible posición, porque ello significaría el final de la propia interacción. En realidad, el ridículo sanciona también el menosprecio del contexto social de la interacción[81]. Esta oficia como instancia de rechazo, lo que presupone que es posible alcanzar un consenso específicamente estratificado y significa, también, que el interés en proseguir la interacción pone límites a la burla puramente destructiva. Por consiguiente, ya no es preciso seguir recurriendo a la estratificación y pretextar que los fundamentos del juicio vienen dados desde arriba. Un intento de este tipo sería tan ridículo como el de ser admitido del *bourgeois gentilhomme*. La interacción es autónoma al enjuiciar, y el ridículo es el método que da validez positiva a su juicio. Pero esto solo puede funcionar mientras se mantenga bajo control el acceso a la interacción.

Por lo demás, es perfectamente conocido que el modo de funcionamiento de las pruebas de ridiculización está limitado al espacio de la interacción. A nadie se le pasaría por la cabeza catalogar de ridícula una derrota bélica, la pompa del ceremonial eclesiástico o una fallida manipulación del papel moneda. Tampoco tiene sentido burlarse de la opinión pública, incluso cuando sus opiniones son erróneas[82]. La libertad de gastar bromas y de burlarse es del tipo de la «Liberty of *the Club*, and of that sort of Freedom which is taken amongst *Gentlemen* and Friends, who know one another perfectly well»[83].

Estos dos ejemplos (gusto y ridículo) expuestos con algo más de detalle parecen testimoniar, por un lado, que y cómo el orden de la estratificación adapta su semántica a la transformación de las condiciones

80 «And if I have either laugh'd wrong or been impertinently serious, I can be content to be laugh'd at, in my turn. If contrariwise I am rail'd at, I can laugh still, as before; and with fresh advantage to my Cause» (ibíd.: 149). Véase también D'Alembert, ibíd.: 381: «Rien n'est si ridicule que de vouloir attacher du ridicule aux talens, et de paraître dédaigner ce qu'on n'est pas en état de faire».

81 Véase Abate de Bellegarde, ibíd.: 1 y ss.

82 Resulta interesante un argumento que resuena en Shaftesbury (ibíd.: vol. I: 76), aunque no lo desarrolla a fondo: en la opinión pública, si quienes pertenecen al estrato superior considerasen ridículas las situaciones y las formas de conducta, se verían obligados «to affect a Superiority over the Vulgar, and to despise the Multitude». Esto, por otra parte, sería «contrary to good Breeding». Cuando la apertura es plena, y pasa por encima de las diferencias de estrato, habría que recurrir a la representación (*Repräsentation*), y esto ya no es posible. El procedimiento de realizar una prueba de ridiculización, *intrínseco* al estrato superior, fracasa.

83 Shaftesbury, ibíd.: Vol. I: 75.

que depara el tránsito hacia el siglo XVIII. La seguridad estamental, aún viva, aún intacta, ha de aprender a arreglárselas con un mundo inseguro. Ya no sirve, con su tradicional naturalidad, como representación del todo en el todo. No puede seguir apelando, directa y firmemente, al mundo tal como es. Por eso, si uno no se entrega sin más al cinismo, a la frivolidad y al placer, ahora tienen más poder de convicción aquellas formas de sentido que reemplazan la representación por una circularidad autorreferencial, en la que la posición en la estratificación se pone como condición para juzgar correctamente y el juzgar correctamente como condición de la posición en la estratificación. La dimensión social se apoya en la dimensión material porque esta se apoya en aquella. Esta tautología será una fuente de constante inquietud para los filósofos y los inspirará a elaborar una teoría estética[84]. No obstante, visto desde una perspectiva práctico-vital, la interacción social sigue decidiendo lo que se impondrá como gusto y lo que se rechazará por ridículo. Las peculiaridades de la interacción presencial seguirán siendo utilizadas, incluso con más intensidad. La estratificación «sobrevive» aún, en cierto modo, vinculada al acceso a la interacción. Pero, al mismo tiempo, y vista desde la estructura de la sociedad, la interacción de los estratos superiores será un fenómeno cada vez más marginal. Hacia finales del siglo, este estado de cosas podrá observarse y describirse distanciadamente: aquí se reúnen gentes cuya especialidad es realizar un juicio rápido sobre cualquier persona o cosa. El *esprit* se convierte en el «jargon d'une certain classe», y la conversación en un esfuerzo por seguir conversando[85]. Para el sistema global de la sociedad, esto carece de consecuencias o, de haberlas, serán negativas: el estrato superior se abandona así a la revolución.

VI

Si nos fijamos atentamente en las estructuras internas de la interacción, veremos que un análisis adicional lleva a un resultado semejante. Ya antes del cambio radical que significa pasar de la sociedad estratificada tradicional a una sociedad funcionalmente diferenciada con estructuras de clases, en los sistemas interactivos del estrato superior aparecen tensiones y sedimentaciones semánticas novedosas. Por una parte, la interacción es usada con más intensidad. Su particular reflexividad social es acentuada y promocionada, y precisamente en ello se ve una cualidad que puede serle negada a los estratos inferiores. Por otra parte, justo en virtud de este cierre social recursivo, la interacción dentro del estrato superior ve menoscabado su significado para la sociedad. Se convertirá en un juego consigo misma. Ahora rastrearemos esto en relación con un tema espe-

84 Véase la descripción de este desarrollo en Baeumler (1967).
85 Véase Sénac de Meilhan, ibid.: 9 y ss., 32 y ss., y 88 y ss. (cita: 28).

cial pero que tiene un significado central: la aparición de una sospecha generalizada acerca de los motivos y sus consecuencias para los sistemas interactivos.

Las sociedades estratificadas debieron haber sido muy insensibles a un conocimiento o desconocimiento de los «verdaderos motivos» del otro[86]. Por eso, podían también soportar una fuerte discrepancia entre la presentación moral y la realidad. Los motivos prescritos resultan de la posición estratificatoria de la interacción, de forma que solo hay que estar atento a que la desviación no se note. En consecuencia, bastan ejemplos, reglas y máximas para mantener la interacción dentro de los cauces previstos por la sociedad.

Resulta difícil decir cuándo comienza a cambiar esto. Se podrían rastrear los orígenes hasta la Edad Media echando mano de la institución de la confesión y de la locuacidad acerca de los asuntos espirituales que ella misma fomenta[87]. Uno de los puntos de partida de este desarrollo es la crítica de la «falsa devoción», que realizada con radicalidad conduce a la tesis de la impenetrabilidad de los verdaderos motivos; y realizada de forma más atemperada, lleva a la idea de que los motivos presentables también necesitan apoyarse en motivos que no se pueden descubrir[88]. Con ello se relaciona estrechamente la tesis de que un desvelamiento de los motivos simulados es condición para hacer carrera en la corte. Máximas análogas son desarrolladas, también, para la esfera del amor. Tampoco la cura de almas ni, especialmente, la praxis de la confesión pueden prescindir de ellas. De forma muy general vale como racional, al menos desde Gracián, el no dejarse engañar por la racionalidad simulada de los motivos ajenos, sino, precisamente, ponerla al servicio de los fines propios. En todo ello uno ha de seguir conduciéndose como un *honnête homme*, como un *gentlemen*, pero el nivel en que se perfila esta conducta se desprende de otro nivel: el del cálculo, la táctica, los pareceres y las decisiones reales.

Esto continúa una vieja tradición, que ya siempre había sabido que premio y castigo serían imprescindibles para motivar al ser humano[89]. Lo que cambia parece radicar en el ámbito de la *comunicación* de los motivos.

86 Todavía en el año de la Revolución Francesa, hay una dama de los círculos sociales más selectos que reflexiona del modo siguiente: «Were we to dive too deeply into the sources and motives of the most laudable actions, we may, by tarnishing their lustre, deprive ourselves of a pleasure» (condesa Dowager of Carlisle [1789: 81]. *Thoughts in the Form of Maxims, Addressed to Young Ladies on Their First Establishment in the World*, London).

87 Véase, al respecto, Hahn (1982).

88 Así es como Pierre de Villiers (1695: 144 y ss.) busca restar validez al radicalismo de la crítica jansenista de los motivos, pero pensando incluso que la devoción no es un motivo suficiente para la devoción. También ofrecería posibilidades de ascenso social, y crearía modas (por ejemplo, servir guisantes, llevar capotes más grises) que luego serán copiadas. Mas esto no sería impedimento para que la profesión de pastor de almas reconozca los motivos verdaderos.

89 «Supplemental motives» se dice, en este sentido, por ejemplo, en Shaftesbury, ibíd.: vol. II: 273.

Ya no se da crédito a los motivos *manifiestos*, y la sospecha del dualismo motivacional se extiende[90].

Por lo demás, la propia sospecha acerca de los motivos no estará a salvo de sí misma. De Villiers, por ejemplo, pregunta de forma explícita por los motivos de la crítica a la devoción: ¿qué razones tienen los críticos y desenmascaradores para sus suposiciones? ¿Desearían que toda devoción fuera falsa devoción?[91] La devoción y la crítica de la devoción serán analizadas con los mismos medios. La sospecha acerca de los motivos es aplicable de forma universal. Pero esto no significa —y precisamente en ello radica la complejidad de la situación— que ahora todo sea simplemente falso e imitación. Hay que pensar, sobre todo, que la posibilidad de caer en la sospecha acerca de los motivos opera, a su vez, de forma selectiva: los auténticos cristianos se arredran a la hora de confesar su devoción, porque la posibilidad de ser examinados como tales les produce un *shock*[92]; mientras que, por el contrario, quienes se reconocen como devotos están bien encaminados para dejar de serlo[93].

Es difícil imaginarse la enorme carga de complejidad que esto representará para la interacción. El siglo XVII se circunscribió, aún, a unas directrices de racionalidad convenientemente modificadas. El problema estará relacionado con la praxis cuasi profesional del cortesano, del seductor y del confesor. En tales contextos se esperará el virtuosismo, mientras que la interacción corriente, sociable, se atiene aún a reglas y diferencias de estatus. Solo con el desvanecimiento de estas recetas se convierte el problema del desvelamiento y de la sospecha acerca de los motivos en un problema interactivo por antonomasia, y solo el siglo XVIII considerará desacertada e inaceptable una solución racional de este problema.

Según un cálculo realizado por Alfred Kuhn, en una interacción con solo dos participantes y tres únicas actitudes posibles (*selfish, generous, hostile*) para cada uno a la hora de relacionarse con el otro, y en el supuesto de una reflexividad plenamente desarrollada con respecto a la diferencia sincero/falso, hay 9^7 (4.782.969) posibles combinaciones[94]. ¿Cómo deben poder conocer o comprobar los participantes qué combinación es precisamente la actual? O dicho de otro modo: la única suposición cuasi segura solo puede ser que cualquier suposición es falsa. Aunque, bien entendidas las cosas, aquí solamente se trata de la complejidad interna del

---

90 «How comes it then [...] that even these good Terms are so ill accepted, and hardly ever taken [...] except on *further terms*?» se pregunta Shaftesbury, ibíd.: 247. Pero su sospecha se refiere de nuevo, simplemente, al premio y al castigo, por lo que le resulta más fácil que a los franceses tratar la virtud como un afecto natural.

91 Véase Villiers (1700-1702: vol. 2: 128 y ss.).

92 Ibíd.: vol. 2: 94 y s.

93 Ibíd.: vol. 2: 96: «On tombe en faisant profession d'être devot dans tous les vices ordinaires à ceux qui se piquent de quelche profession particulière. Un homme qui fait profession d'une chose, ne cherche ordinairement qu'à se faire valoir sa profession, il s'attache moins à la chose même qu'il professe, qu'à la gloire de la professer».

94 Kuhn (1974: 273 y s.).

sistema social de la interacción; es decir, solo de la atribución de motivos según el esquema sincero/falso, y no, por ejemplo, de la exploración de los completos estados mentales de los participantes ni de otras relaciones del sistema con su entorno. Sea lo que sea aquello que ha desencadenado este desarrollo hacia una inmensa complejidad[95], la cuestión es cómo es posible llegar aún a determinaciones fiables, esperables.

Por más que reporte una gratificación en todas las situaciones de la vida, la pertenencia a un estrato se reducirá, en el plano semántico, a pretensiones y aspiraciones. Esta pertenencia está incluida entre todas aquellas cosas que, en la interacción, solo pueden ser puestas en práctica al descubierto. Al «grande» se lo sugiere Pascal como *pensée publique,* mientras remite la *pensée plus cachée* a la igualdad natural de todos los seres humanos[96]. También esta *doublé pensée* da forma a una diferencia entre la naturaleza y el nivel de la autoobservación y la autodescripción de relaciones interactivas. Pero la sospecha acerca de los motivos no está todavía plenamente incorporada a esta semántica transitoria; aún permanece ligada a la inevitable constricción de la interacción por parte de la sociedad, y así justifica una conducta que, sin embargo, ya es observada como pura representación. Si en virtud de ello decae la seguridad de la orientación por las exigencias estructurales de la sociedad, entonces solo podrán encontrarse nuevos puntos de apoyo en la interacción misma para garantizar lo que puede esperarse y lo que puede esperarse como expectativa —o, formulado en el plano observacional del interaccionismo simbólico, «that each actor knows that the other knows that he knows what the other has in mind»[97].

VII

Después de haber mostrado el modo en que de forma concreta la diferenciación estratificatoria había regulado la interacción, al menos para los estratos superiores, y cómo esta regulación fue desbancada por la reflexividad social, podremos ver mejor las pérdidas y las ganancias que depara el advenimiento de la formación de clases. Para poder conocer en qué consiste la adaptación a las condiciones de una sociedad funcionalmente diferenciada, debemos echar un vistazo a lo específico de este orden. Y entonces, la formulación negativa de la renuncia a la regulación de la interacción se convierte en una formulación positiva: los sistemas de interacción quedarán en gran medida abiertos para regulaciones de otro tipo. La sociedad, en lo que a la estratificación atañe, se vera deses-

---

95 Una explicación posible es que, con el debilitamiento de la constitución estratificada de la sociedad, la interacción de los estratos superiores pierde su específica función social, y así queda abierta a la dinámica propia *(Eigendynamik)* y la reflexión. Véase Luhmann (1980: 72-161).

96 Véase la nota 60.

97 Véase Warriner (1970: 110). *The Emergence of Society,* Homewood Ill.

tabilizada en el plano de la interacción, para que así sean posibles otro tipo de intervenciones. Estas, ahora, pueden ser mucho más complejamente condicionadas que en el caso de la estratificación, a saber, por los sistemas funcionales de la sociedad, por la organización formal y por las aspiraciones individuales. La interacción concreta pierde su índice de referencias estratificatorias, y nada lo sustituirá ya. Por un lado, solo hay interacciones que, de forma muy exclusiva y, ante todo, a través de una regulación organizativa, pertenecen a un sistema funcional y solo a uno —por ejemplo, debates parlamentarios, trabajo industrial o educación en aulas escolares—. Pero, por otro lado, también hay interacciones que se formarán más o menos libremente o, incluso, servirán a varios sistemas funcionales a la vez.

O dicho de otro modo: la tarea de adaptar las interacciones ya no necesita estar hoy tan fuertemente asociada con el problema de la distribución como lo estaba antes. Puede ser confiada, en parte, a las organizaciones y, en parte, a la historia de los concretos sistemas de interacción de tipo más personalizado. De este modo, es posible lograr una mayor diversificación sin tener que soportar el lastre de las referencias de sentido al conjunto de la sociedad. Lo que así se consigue es una mayor claridad del acceso, pero a costa de perder vinculación con el conjunto de la sociedad (como aún ocurría con la referencia a la unidad de una jerarquía). La selectividad de la interacción concreta crecerá, al igual que los sentidos en se distinguirá de otras. Aumentará el volumen de «información» dedicada a establecer que se trata de una determinada interacción y de ninguna otra. La entropía del sistema crecerá, como ya formularon, torpemente, las teodiceas del siglo XVIII al decir que en el aparente desorden imperaba un orden invisible, regía una *invisible hand.* También se puede decir que una mayor complejidad exige una selectividad más tajante y a la inversa, así como que el plano en el que son formados los sistemas de interacción ha de adaptarse al nuevo estado de cosas.

En resumidas cuentas, tal y como es posible comprobar de forma completamente empírica, con ello crece la expectativa de que las interacciones obedezcan a propósitos individuales y/o a regulaciones organizativas. Por un lado, se convierte en algo casi evidente que el individuo mismo puede definir sus deseos e intereses, y comparecer con ellos en la interacción[98]. En este sentido, el paso de la diferenciación estratificatoria a la estratificación por clases significa que se prescindirá de una regulación estratificatoria del deseo y de los intereses que se pueden aportar a las interacciones. Y no solo eso: el presentarse con motivos y cogniciones copiados de un estrato será, incluso, objeto de difamación, y el esnobismo se convertirá en el pecado por antonomasia[99]; será el único pecado que no se

[98] Sobre la importancia de este desarrollo para una teoría de la desigualdad social, véase Beck (1983).

[99] Este rasgo puede también rastrearse hasta la segunda mitad del siglo XVIII, hasta la diferencia de original y copia, aplicada entonces a los individuos.

le podrá perdonar a un escritor como observador de la sociedad burguesa[100]. Por ello, la sociedad de clases será completamente esnobista, lo que quiere decir, en realidad: *sine nobilitate*. Pero esto, que se refleja tal cual en su literatura, no puede admitirse en la interacción.

Por otro lado, con ello decaen también las limitaciones específicamente estratificatorias para el funcionamiento de las organizaciones. La procedencia no intervendrá en las operaciones de los sistemas sociales formalmente organizados. Desaparecen los *honoratiores*, desaparece el amateur. Y con estas figuras desaparecen la legitimidad de lo imperfecto y la legitimidad de lo inmodificable. La burocracia padece ahora solo sus propios defectos; los que ella origina como sistema. La organización formal presupone que la interacción puede ser condicionada sin restricción alguna. La organización informal demuestra lo contrario. La interacción determina ahora su peculiaridad como sistema social presencial por contraste con la organización; y ya no exige aquella mezcla de largesse y disciplina que había modelado la interacción social hasta entonces.

La esperanza de que en la organización estatal una clase que sirve a los intereses generales (en Hegel se denominaba aún «estamento»)[101] vigilase la distribución, apenas encontrará hoy seguidores. Carece de respaldo empírico y, además, entra en contradicción con el concepto de clase. Este concepto describe un hecho reflexivo, la distribución de la distribución, y por eso no puede sustraerse a sí mismo ni disolverse en el Estado, como pensaban Fichte y Hegel.

El siglo XIX, a resultas de ello, se reorganiza como el siglo de la libertad y de la organización. Su contradicción radica en el problema de la institucionalización de la libertad. La organización es un concepto exactamente opuesto a la estratificación, ya que la condición de miembro puede obtenerse y perderse en virtud de una pura decisión. Entrada y salida son las nuevas categorías de la movilidad. El crecimiento de las pretensiones individuales y de la disciplina organizativa puede realizarse a la vez, dice el ideal. De facto, este programa social pasa a ocupar el lugar de un imperativo categórico que estaba pensado de forma prácticamente interactiva. A la sociedad se le exigirá que ponga las premisas necesarias para ello, entre las que se encuentra el descondicionamiento del acceso a la interacción en razón del estrato. Robert von Mohl, por ejemplo, reclama la consolidación de un sistema estatal de selección, inspirado en la idea de que solo así, mediante el condicionamiento compensatorio, pueden hasta cierto punto evitarse el acceso directo de la nobleza a los mejores puestos y una dirección de la administración orientada por sus intereses de estrato[102].

100 En cierta forma, en esta temática sobrevive el motivo *orgueil/vanité*. Véase Girard (1961).
101 Hegel (1970 [1821]: § 297).
102 Mohl (1841).

Con ello, como es obvio, no se suprime la estratificación. Ocupará el lugar que estaba previsto para la «invisible hand», y lo hará con resultados menos satisfactorios. Regulará la distribución y, a tal fin, adoptará la forma aminorada de diferencias de clase. Teóricos sociales y políticos ambiciosos querrían suprimir esto también; pero entonces tendrá que transferirse la regulación de la distribución a la burocracia del bienestar, lo que, quizá, acabará deparando resultados menos satisfactorios aún. Un experimento de este tipo ha estructurado la escena política mundial del siglo XX. Los resultados son difíciles de valorar, pero, en todo caso, ya se pueden observar, y el concepto de clase, en consecuencia, recibirá una valoración diferente en función de cómo se posicione cada uno en relación con este experimento.

VIII

Aun cuando se acepte el concepto de clase propuesto y los análisis en los que se basa, el problema central seguirá sin resolverse. De un concepto apenas podrá esperarse que resuelva problemas del conocimiento, y dependerá, también en este caso, más de cómo son planteados los problemas con ayuda de las creaciones conceptuales.

Por lo común, las estructuras de estratos/capas/clases se asocian hoy con los problemas de desigualdad y distribución. Pero esta es una problemática demasiado general, dado que todo lo que existe es desigual. Avanzaremos considerablemente si al hablar de estructura pensamos en una selección con dos fases y, en consonancia, concebimos el problema de la formación de clases como problema de la distribución de distribuciones. Se puede formular la hipótesis de que solo con el tránsito de la diferenciación estratificatoria a la funcional se puede convertir el problema de la distribución en una cuestión reflexiva; y esto porque, ahora, la distribución de los bienes ya no es idéntica a la diferenciación del sistema de la sociedad, sino que se realiza al lado (aunque no independiente) de ella. Por eso, puede convertirse en un problema cómo resultan distribuidos los individuos a la hora de distribuir los bienes. El concepto de clase nos indica que esto ocurre, pero no nos dice, necesariamente, cómo.

La teoría clásica de la clase había intentado responder también a esta pregunta. Para ello, recurrió a una suposición acerca de las *causas* de la formación de clases. Y las vio en la relación de los individuos con el proceso de producción, a la que redujo todas las demás. Como hemos visto antes, esta teoría fue elaborada en primer término para la agricultura por los fisiócratas. A principios del siglo XIX fue ampliada a la industria manufacturera (así, Saint-Simon, por ejemplo), y más tarde se acabó concibiendo casi todo a partir de aquí. A resultas de ello desaparece la necesidad de un concepto residual relativo a una clase inactiva o, vista desde la perspectiva de la producción, estéril. Y a pesar de las complicaciones de las que ya el mismo Marx era consciente, el marxismo encaminó el

esquema hacia una versión bipolar, a un antagonismo entre dos clases, que puede ser puesto en paralelo con la contraposición político-mundial Este/Oeste. En su tercera fase, la teoría comienza a prestar atención a los gigantescos aparatos de personal de las burocracias, en el sentido, por el ejemplo, de una «nueva clase»[103] de dominadores, o en el de una «nueva pequeña burguesía»[104] de gente dependiente o, incluso, en el sentido de un nuevo factor de producción (?) denominado autoridad, gestión, administración[105]. También la mera repercusión del Estado sobre la formación de clases será un tema de discusión cada vez más frecuente[106]. Pero, como muy tarde en esta tercera fase, la teoría clásica de la clase tendrá que enfrentarse a la pregunta de si realmente tiene sentido concebir la distribución de la distribución a partir de determinadas causas y si es adecuado dejar esto adherido al *concepto* de clase.

Estas dudas se refuerzan si se precisa el problema. De forma completamente abstracta, el problema puede ser redefinido como un problema de amplificación de la desviación o de aumento de la desigualdad en múltiples dimensiones a la vez. No se trata, por tanto, de la simple igualdad de oportunidades; es decir, no se trata de que, de dos pacientes, el que esté algo más sano tenga mejores oportunidades de curación o de supervivencia; tampoco de que, de dos solicitantes de un crédito, tenga mejores perspectivas de obtenerlo el que cuenta con más ingresos o con ingresos más seguros; ni de que la educación escolar pueda impulsar mejor a los alumnos que ya han aprendido más. El problema radica en la acumulación y el reforzamiento recíproco de tales tendencias en la configuración de las desigualdades. No son las desigualdades como tales sino sus interdependencias lo que se identifique como «clase» (o como se acostumbre a llamarla). La cuestión es —formulada de otro modo— por qué se produce y se acepta realmente con cierta normalidad la congruencia de estatus en distintas dimensiones, mientras se considera un problema la incongruencia de estatus (como, por ejemplo, la espectacular incultura de los ricos o los altos contactos de los medios delictivos). Podríamos preguntarnos, por el contrario, ¿qué es lo que hace que los ganadores del premio Nobel hayan de limpiarse los zapatos y permitan dormir a sus amigos en el sofá? Lo hace el principio de la diferenciación funcional.

Si se plantea la teoría de la sociedad moderna como teoría de la diferenciación funcional de sistemas (y no ya de antemano como teoría del conflicto de clases y de su superación), se abre una perspectiva diferente acerca de la persistencia de la estratificación, indiscutible empíricamente, así como evidente en la experiencia cotidiana. La estratificación se en-

103 A partir de Djilas (1963).

104 A partir de Poulantzas (1975: 165 y ss.). Véase también Hörning (ed.) (1971).

105 Véase, entre otros, Wright (1979), pero aquí, todavía, como variante de la teoría marxista; es decir, con un concepto de clase que se define en relación con la producción.

106 Véase, por ejemplo, Carboni (1982).

cuentra ahora, en cierto modo, dispuesta transversalmente con respecto a la estructura dominante de la sociedad. Al atender al problema de la distribución, sigue una lógica diferente, además de perder su legitimidad, ya que valores y normas se adaptan a la diferenciación funcional de la sociedad. Pero ¿por qué sobrevive, pese a todo? ¿Por qué se reproduce? ¿Y ha de seguir siendo así?

La respuesta solo puede ser que la diferenciación funcional de sistemas no regula las cuestiones distributivas. Sus subsistemas se focalizan en la solución de problemas y en la obtención de recursos. Este es el objeto de su comunicación. La distribución resultante de ello quedaría confiada al azar. Sin embargo, un orden así sería demasiado complejo para la propia sociedad funcionalmente diferenciada. Por eso, acepta aquella formación de *clusters* y prima lo que ya ha sido primado en otros aspectos. A tal efecto, se encuentran disponibles diversos mecanismos. El más importante puede que sea el *dinero,* pues a su posesión pueden seguirle muchas ventajas no económicas e, incluso, rasgos de personalidad[107]. Un segundo mecanismo son las *carreras* que se emprenden a través de organizaciones del más diverso tipo (educativas, profesionales, políticas). Aquí los individuos son distribuidos en razón de los bienes que consiguen según una escala general del éxito vital[108]. Por último, hay un tipo de reputación o *prominencia* que se debe, sobre todo, a los *mass media,* y que solo se correlaciona muy débilmente con el dinero o la organización —por así decirlo, únicamente en las cúspides.

Que estos diferentes mecanismos puedan aplicarse sin coordinación previa y solo den lugar a la formación de *clusters* con el éxito, es algo que —tal y como se ha recalcado antes (III)— depende de la renuncia a regular la interacción. Todas las clases así formadas dependen, asimismo, de la reproducción continua, día a día, de la posición de clase de sus individuos: la clase rica, de los *pagos*; la clase organizadora, de las *decisiones* (incluyendo la decisión de no decidir o de nò decidir ahora); y la clase prominente, de las *menciones* —sobre todo en los *mass media,* pero también, *qua* «name dropping», en la propia interacción de los estratos superiores[109]—. Así pues, las clases correspondientes no se fundamentan en la naturaleza ni en la superioridad natural. Se reproducen por medio de acontecimientos basales (pagos, decisiones, menciones), por lo que también pueden ser

107 Aquí soy deudor de las intuiciones de Musil (1952), en concreto, del libro primero, capítulo 92: «Del régimen de vida de la gente rica» (*Aus den Lebensregeln reicher Leute*).

108 Se había referido sobre todo a la célebre teoría funcionalista de la estratificación.

109 Una buena hipótesis para los miembros de la clase prominente es que han de estar interesados en tener conflictos, porque conducirán a que se los mencione en los medios de masas. Véase Kepplinger (1975). En ese sentido, también el concepto filosófico del *Njet Set* (Odo Marquard) toca un hecho importante para la teoría de las clases. Por lo demás, la televisión conduce a una nueva forma de personificación (*Verkörperung*) (¿o deberá decirse «cultura del cuerpo»?) de la prominencia. Esto hace que debamos incluir en el concepto de «mención» el acto de exhibirse en la televisión. Lo decisivo es la «instantaneidad» (*Ereignishaftigkeit*) y «desustancialización» (*Substanzlosigkeit*) de la reproducción.

relevantes para los sistemas funcionales, si bien el mantenimiento de la posición de clase descansa en que la atribución de los acontecimientos es realizada a las personas, que así obtienen su distinción.

Por lo demás, las operaciones básicas que constituyen clases de este modo son portadoras de posibles negaciones. Aquel que pueda pagar, también ha de poder no pagar; de lo contario, no será rico. La decisión vive de la posibilidad de no decidir o de no decidir ahora —algo que es debido, a su vez, a la organización burocrática—. Y la mención es importante en cuanto tal; o sea, al margen de si consiste en una alabanza o en una crítica. El no ser mencionado arruina el estatus, y tiene, por eso, consecuencias de más largo alcance que una severa crítica[110].

Una particularidad adicional de esta estructura abierta de clases es que permite a los individuos elegir, en cierta medida, dónde clasificarse. Pueden elegir una forma de aspiración como su grupo de referencia y desdeñar las demás. «One may sneer at social climbing while he develops ulcers for fear his paper will not be well received by his professional association»[111]. La posibilidad de elegir dónde clasificarse a uno mismo también puede conducir a que, según la lógica de la elección, surjan actitudes de distanciamiento o, incluso, de rechazo, que de por sí aún no significan la simple renuncia a una jerarquía social unitaria. Cada élite puede desarrollar, entonces, un esquema de menosprecio para las demás, de modo que solo el éxito como tal tendrá efecto integrador. Los estratos superiores de este tipo, por tanto, apenas si podrán unirse cuando sea preciso presentar resistencia política. Tanto el «derecho de resistencia» como su base social presuponían una sociedad estratificada.

Será preciso preguntarse, además, qué significan este tipo de mecanismos de distinción y privilegio en la sociedad como experiencia de la diferencia. Es evidente que impulsarán poco la lucha de clases y la consolidación de una conciencia de clase en los niveles inferiores. Uno se ve frente a una élite glamurosa cuya apariencia tiene algo de irreal[112]. Por eso, se mencionará menos la lucha que la falta de fe, y además quedará muy poco claro qué cambios institucionales podrían hacer desaparecer tales fenómenos y si valdría la pena emprenderlos. La diferencia no es aquí *garantía de orden*, en el sentido que lo era en sociedades estratificadas, *pero tampoco de contradicción* con lo que cada uno sentiría como su condición humana; para la conciencia representa una vivencia más bien marginal. Lo que probablemente cuenta en realidad son, más bien, las pequeñas

---

110 Véase Kreuzer (1975: 65); Kepplinger, ibíd. Por tanto, en cada caso, la crítica artística y literaria proporciona ayuda para la reconstrucción selectiva de las clases.

111 Así Kuhn, ibíd.: 399.

112 Aprovecho para realizar una propuesta de investigación: pregúntese a los periodistas que informan de conferencias internacionales por la conducta e imagen verdaderas, el agotamiento y el estímulo, la desorientación y la necesidad de apoyos de los líderes políticos mundiales, de los que luego informarán en los medios, contando qué han hecho, conseguido, acordado o impedido.

cosas, como la casa en las afueras[113], el coche y las joyas que uno mismo puede adquirir, y que permiten a uno hacer estimaciones muy individualizadas de la distancia hacia abajo y hacia arriba.

En todo caso, los aludidos mecanismos de diferenciación de clases contradicen por entero las exigencias de las sociedades estratificadas. El *dinero*, porque aumenta demasiado la comparabilidad. Las *carreras*, porque basan la movilidad no en la aptitud según el estrato de pertenencia, sino en los puestos liberados[114]. La *prominencia*, porque se adquirirá mediante la apelación a un público amplio, carente de juicio. La mayoría de estos fundamentos y sus intersecciones garantizan la redundancia; es decir, ofrecen una cierta seguridad de que las diferencias de clase subsistirán cuando importantes cambios estructurales transformen la sociedad —por ejemplo, aumentando el valor de las carreras si disminuye el del dinero—. Además, estas diferentes formas de diferenciación clasista tienen algunos rasgos comunes: así, por ejemplo, una reducción de las oportunidades de éxito (solo unos pocos alcanzan los valores máximos), que va unida a una irradiación creciente con el éxito, en el sentido de una acumulación multidimensional de bienes. A través de la formación de *clusters*, estos caminos tienden a converger, a producir una unidad de clase de aquellos que, conforme a la definición proporcionada por la sociedad, se consideran triunfadores. Quienes pertenecen a esta clase ejercen una influencia por encima del promedio en su correspondiente dominio. Este puede ser la producción económica, pero no es necesario que lo sea. Ahora bien, difícilmente se puede hablar de una clase «dominante» —aunque solo sea porque, en cuanto clase, no tiene capacidad de producir conflictos (y esto puede tanto celebrarse como lamentarse)—. Además, en comparación con los antiguos estratos, la posibilidad de consolidar lo logrado y transmitirlo en herencia prácticamente se acaba. Solo a los individuos se les proporciona una personalidad de clase, una máscara caracterizadora (Jean Paul), y la mayoría de las veces, esto también solo por un periodo de tiempo, el que va entre los 45 y los 70 años de edad.

No debe olvidarse tampoco que esta concisión y esta incapacidad de transmisión de las posiciones elitistas, tan características, acarrean que, durante la etapa vital de prominencia, hay que dedicar mucha atención al mero matenimiento de la posición propia. Esto vale para las posiciones directivas en la política, pero no menos para las del mundo empresarial. Los sucesores están ya en cuclillas en la línea de salida. Pero también la prominencia cultural se enfría rápidamente, si no se le infunde calor de

---

113 Acerca de esto hay ya en el siglo XVIII detallados análisis sobre London. Referencias en Watt (1967 [1957]: 177 y ss.).

114 Llama la atención que, precisamente en las posiciones más altas, la promoción ulterior se imputa más a circunstancias externas que a cualidades y méritos propios (entrando en consideración como circunstancia externa, y no en último lugar, la liberación de puestos en la constelación correcta y en el momento oportuno). Véanse los resultados de una investigación empírica de esta cuestión en Luhmann (1973: 337 y s.).

continuo[115]. La riqueza es más perdurable, aunque su conservación también requiere una intensa actividad. En resumen, evidenciando la pérdida de funcionalidad que depara el tránsito a las estructuras de clase, las posiciones destacadas de este tipo no son posiciones de calma o de liberación de tareas importantes. Muy al contrario, están obligadas a ocuparse de sí mismas en una medida tal que, con frecuencia, les queda poco tiempo para dedicarse a sus verdaderas tareas.

Por lo demás, la importancia de este tipo de formación de clases para la solución del problema de la distribución se reduce fuertemente si se piensa que coexiste con un segundo mecanismo: la regionalización. La formación de *clusters* análogos también tiene lugar en relación con el territorio. A más bienestar, más bienestar aún, pero también una educación más ambiciosa, más estabilidad política, mejor salud colectiva; o sea, más fácil que siga aumentando el bienestar. Otras regiones se quedan rezagadas a causa de estas mismas interdependencias. Para la conservación de este sistema de distribución y de su formación de consenso político es imprescindible la formación de Estados; es decir, se necesita la diferenciación segmentaria del sistema político. Vistos así, los Estados son, pues, no tanto un instrumento de la dominación de clase como un equivalente funcional de una distribución acumulativa, positiva o negativa, por medio de las clases.

Todo esto hemos de relativizarlo más aún si nos damos cuenta de que vivimos en una sociedad dinámica, en la que los principales sistemas funcionales ya no se rigen por sumas constantes, sino por las oportunidades de crecimiento y, conforme a la misma lógica, por las crisis. Con ello, el problema de la distribución ve seriamente menoscabada su *calidad moral*[116]. El éxito no se retribuye con el mérito, sino que, por el contrario, se arriesga. Esto significa, y no en último lugar, que no es aceptable una herencia del éxito[117] y que la interacción restante en el estrato superior ya no está lastrada por la función de tener que representar la calidad moral. Un pobre sucedáneo de ella es proporcionado por los escándalos; una forma límite de mención, con la que la prominencia se despide[118]. En cierto modo, mediante los escándalos la sociedad viene a compensar la constatación de que ha renunciado a ordenar de modo fundamentado la distribución.

IX

Las teorías de la diferenciación social no solo son un medio de ayuda para un conocimiento científico que objetiva su objeto, a saber, la sociedad,

---

115 Véase, por ejemplo, Lemaine *et al.* (1969).

116 Para la relación, aquí dada por supuesta, entre suma constante y moral, y referida a las sociedades más antiguas, véase Foster (1965).

117 Prescindiendo de la veneración de la antigüedad de una familia, que se asentaba sobre el hecho de que podía olvidarse de qué modo concreto se había adquirido el rango en otra época.

118 La bibliografía más reciente a este respecto mira, ante todo, a la escena política, lo que permitiría inferir que, mientras, otros tipos de prominencia pueden permitirse escándalos. Véanse, por ejemplo, Schmitz (1981); Battisti (1982).

sino que también son, al mismo tiempo, autodescripciones de este mismo objeto. Su producción y expansión es también actividad social, y en este contexto, las condiciones del éxito comunicativo no son reguladas solo mediante la ciencia.

¿Por qué son particularmente adecuadas las teorías de la diferenciación social (al igual que las teorías de la evolución social) para la semántica autodescriptiva de las sociedades? La respuesta se puede formular de forma muy abstracta y, por consiguiente, con facilidad. Toda diferencia —y, por tanto, también la diferenciación sistémica— puede verse como unidad, pues lo diferente está relacionado; es precisamente diferente, y no indiferente. Mediante la diferenciación, un sistema gana en sistematicidad. Consigue, además de su mera identidad (por diferencia con *otro*), una segunda versión de su unidad (por diferencia *consigo mismo*). Puede describirse como *unitas multiplex*. Si se organiza de forma adecuada, se puede indicar el principio de construcción de su diferenciación y ver en ello su unidad. Es así como la sociedad veteroeuropea se caracterizaba no solo mediante la distinción de las personas de los animales y los semidioses, las figuras míticas y los ángeles, sino también como diferencia interna entre las partes dominantes y las dominadas, desde la tardía Edad Media, por tanto, como un orden estamental.

La caracterización de la unidad mediante la diferencia es una cuestión trascendental; en consecuencia, la elección del esquema diferencial es una decisión previa también muy importante, pues regula la obtención y el tratamiento de la información. Determina en qué ámbito de selección algo aparece como algo. La mayoría de las veces, esta decisión previa funciona en la comunicación actual como una premisa implícita, no expresamente comunicada, que confiere su selectividad a lo comunicado —como cuando uno ve las grandes mansiones como prueba de una relación de explotación—. En el uso cotidiano de los esquemas diferenciales subsiste un problema: que su aceptación ya no es objeto de la comunicación, sino premisa de la comprensibilidad de la comunicación. En este sentido, la comunicación de la sociedad funciona día tras día en el contexto de una autorreferencia que permanece latente —y esto es más inevitable cuando, como «auto» de la autorreferencia, no se utilizan símbolos identitarios (por ejemplo, la nación), sino supuestos sobre la diferenciación sistémica.

Las exigencias de la autodescripción simplificadora comportan que un principio constructivo de la diferenciación resulte sobreexpuesto y otros queden postergados. En la autodescripción de la sociedad veteroeuropea domina el principio de jerarquía, mientras que la diferencia —igual de importante, y por momentos quizá incluso más importante— entre ciudad y campo (centro y periferia) casi ni se menciona. Solo en los siglos XVII y XVIII parece despertar un mayor interés, por los monstruos urbanos en que se habían convertido las grandes ciudades de Londres y París. Pero, incluso entonces, se siguen empleando diferencias como *court and coun-*

try o *cour et ville* para integrar la diferencia centro/periferia en la diferenciación estamental. Algo similar ocurre en la sociedad moderna cuando emplea un principio de diferenciación para caracterizarse a sí misma. Se describe como sociedad de clases, y de este modo resalta la desigualdad de la distribución, una cuestión ciertamente provocadora, y la usa para fundamentar la afirmación de un antagonismo. A causa de ello, tras la «estatalización» y regionalización de esta diferencia como conflicto este/oeste, existe, incluso, peligro de guerra. Pero en la comunicación cotidiana de la sociedad uno no es conveniente decir que todo esto es absurdo, sino, a lo sumo, que es una exageración.

Que toda autodescripción es una autosimplificación es algo a lo que no debe dársele muchas vueltas, pues una representación completa del sistema en el sistema es imposible. Pese a ello, cabe suponer que hay diferencias en el grado de simplificación. Además, el concepto de clase es apropiado para un uso ideológico por hacer abstracción del nivel interactivo, de manera que no puede ser objeto de control por medio de experiencias directas. Uno sabe de las clases por la prensa; o por las estadísticas; o, simplemente, porque la palabra es utilizada. El concepto encuentra motivos y se transforma en una descripción de la realidad con la ayuda del deseo de más justicia. Consigue plena certeza objetiva porque el fenómeno al que se refiere existe: la distribución desigual redundante. En este sentido, la teoría de las clases puede parecer inmune a la refutación. La cuestión es solo si y por qué se apela precisamente a esta diferencia para caracterizar la unidad de la sociedad moderna.

Una discusión en curso desde hace décadas sobre el (supuesto) fenómeno de la nivelación del bienestar y la sociedad de clases medias, más o menos homogénea con relación a las clases, permite ver muy claramente esta dependencia ideológica de los análisis de clases. Ambas partes, los teóricos de la convergencia y los teóricos de las clases, emplean los mismos datos empíricos y se refieren a la misma sociedad. Pero hacen lecturas e interpretaciones diferentes. El mero interés por la igualdad/desigualdad, el simple esquema diferencial mismo, por sí solo, no alcanza para realizar una autodescripción del sistema de la sociedad. Antes bien, estimula el recurso a una ideología con la que dar sentido a los datos[119]. Para unos, estos datos demuestran que el bienestar ha aumentado para amplias capas de la población; para otros, en cambio, la continuidad y estabilización de desigualdades escandalosas. Después de jugar este partido entre interpretaciones durante décadas, debería estar claro ya que se trata de una discusión que se reproduce a sí misma. La controversia es alimentada por el propio esquema diferencial. No es que las distintas clases, a efectos de supervivencia,

[119] Esto vale tanto y más aún para las exposiciones de la propia discusión. Véase la exposición que hace (tomando partido) Blumenberg (1980: 9 y ss.). Ni siquiera la comprensión de este contexto (61 y s.) puede impedir al autor aportar un análisis propio que es ideológicamente tendencioso.

desarrollen una ideología, sino que es el propio esquema diferencial de la autodescripción societal lo que produce la diferencia entre detractores y partidarios de las clases.

Es fascinante, por lo sencillo, seguir describiendo la unidad de la sociedad por medio de una diferencia entre arriba y abajo; y aunque ya no pueda hacerse en términos de una diferencia de rangos, al menos sí puede hacerse en forma de una participación diferente en la distribución de ventajas. Pero, entretanto, el sistema de la sociedad se ha adaptado a la diferenciación funcional. La unidad de la sociedad es la diferencia de sus sistemas funcionales. Esto suscita problemas mucho más difíciles que la cuestión de la distribución desigualitaria. La orientación por funciones específicas disuelve aquellas redundancias que se albergaban en la equivalencia funcional de roles y sistemas[120]. Con ello se pierden también seguridades, lo que ha de ser compensado con un mayor dominio del entorno. La unidad de la sociedad consiste ahora en que la política *no* puede resolver los problemas de la ciencia, la ciencia *no* puede resolver los problemas de la política, el derecho *no* puede resolver los problemas de la familia —y así ocurrirá, *mutatis mutandis*, con todas las relaciones entre sistemas—. Es esta inelasticidad fuertemente estructurada lo que determina, más que ninguna otra cosa, la obtención y elaboración de información en nuestra sociedad. La distribución desigual también está atrapada por esta misma trama problemática: se trata de un problema que la política no puede resolver si es producido por la economía o la educación, pues la política no puede más que politizarlo y abordarlo, tan solo, con sus propios medios, que son los de la toma de decisiones colectivamente vinculantes.

En su versión habitual, el concepto de clase se aferra a una diferencia que se corresponde con una sociedad determinada por la diferenciación en estratos. Como esta sociedad ya no existe, el concepto puede ser formulado como antagonismo. Entonces, el antagonismo es suficiente para explicar un argumento y cada argumento se convierte en explicación del antagonismo. Al mismo tiempo, en la medida en que se orienta por una estructura pasada, el concepto de clase se ideologiza (en el sentido de Mannheim). Ahora bien, es evidente que no por ello desaparece el objeto de este concepto: la acumulación de distribuciones desiguales. El concepto, por lo tanto, no está obsoleto. Solo tiene que ser configurado de otra forma, para que pueda encajar en una teoría de la sociedad moderna. La sociología puede contribuir a ello con teorías y análisis empíricos. Si, de esta forma, puede intervenir en las autodescripciones actuales del sistema de la sociedad es algo aún por resolver. Pero, precisamente la historia del concepto de clase, tan cargada como está de teoría, demuestra, en cualquier caso, que esto no es imposible.

---

120 La bibliografía hablará aquí, a menudo, de multifuncionalidad o de difusión (*Diffusität*) funcional.

X

Las clasificaciones pueden hacerse de muchas formas, y si se usa el concepto de «clase» sobre la base de la tradición, tal y como proponía la *Encyclopédie*, es posible referirse a innumerables formaciones de clase: por la raza, por regiones, por la profesión, por el nivel educativo, por el tamaño de la casa, etc. ¿Qué formaciones de clase de este tipo tienen, entonces, mejores oportunidades de imponerse y convertirse en importantes para la sociedad (y no solo por su importancia funcional) o, incluso, para caracterizarla en su conjunto como «diferenciación social»? ¿Se puede hablar de «sociedad de clases»? Y, si es así, ¿con qué criterios se definen las diferencias de clase?

Las reflexiones anteriores han partido de que la sociedad puede entenderse como un sistema social que se diferencia en subsistemas. Las clasificaciones, en consecuencia, tienen visos de prominencia semántica si se adhieren a esta diferenciación sistémica; es decir, si formulan el principio sobre el que se asienta la diferenciación o especifican las consecuencias para las que debe prepararse una sociedad en virtud de su vínculo con un determinado principio de diferenciación. La selección de la semántica clasificatoria está correlacionada con la forma de la diferenciación de la sociedad.

De lo que no se puede tratar, en este contexto, es de demostrar que la teoría sistémica describe acertadamente la sociedad si la presenta como un sistema diferenciado. Pero también sobre la base de esta concepción nos enfrentamos a la cuestión de si la sociedad debe ser descrita como un sistema funcionalmente diferenciado o es mejor hacerlo como una sistema diferenciado en clases. O, planteado de otra forma, ¿la sociedad moderna está primariamente estructurada sobre la base de sistemas funcionales o sobre la base de clases sociales? El gran número de clasificaciones posibles admite, naturalmente, ambas descripciones. Ambas pueden coexistir como descripciones correctas —de igual modo que se puede distribuir a las personas por el color de su piel o, también, por sus ingresos—. Incluso si se lleva la cuestión al límite que representa el problema de la distribución *primaria*, no es de por sí evidente que en todas las sociedades históricas tenga que haber existido realmente una tal diferenciación primaria.

El análisis histórico de la noción de clase social implica también un posicionamiento en relación con estas preguntas. La historia del concepto, precisamente, suscita dudas acerca de la posibilidad de emplear el concepto de clase para describir la diferenciación primaria del sistema de la sociedad actual. Dicho con más nitidez: la teoría de la diferenciación funcional permite entender la particular carrera semántica del concepto de clase, mientras que no sucede igual a la inversa; es decir, de la teoría de las clases no se puede inferir por qué las diferencias entre esferas funcionales han alcanzado tanto relieve en la sociedad moderna. En la teoría de Marx,

la diferenciación funcional es postergada —justo porque en *El Capital* se ha logrado formular de forma muy convincente la oposición de las clases con la ayuda de una teoría económica—. En la teoría de la sociedad funcionalmente diferenciada, por el contrario, el concepto de clase sí tiene cabida. Esta teoría puede mostrar que, con la diferenciación funcional, se producen, incluso quizá se agudizan, las diferencias estratificatorias, a pesar de que carecen de significado funcional, y hasta pueden repercutir negativamente en la sociedad[121]. Además, sugiere la hipótesis de que la semántica de las clases sociales tiene también la función de hacer visible la carencia de funcionalidad de la diferencia de clases proyectándola sobre el fondo de la igualdad de todos los seres humanos y manteniéndola como tema de comunicación. Esto es descrito como contingencia y experimentado como provocación. A ello se debe también la pretensión de caracterizar como un todo a la sociedad que produce tal injusticia y, en consecuencia, la tolera. Lo que tendría que cambiarse se estiliza al máximo como el rasgo decisivo, como el determinante tipológico.

Si se compara este planteamiento con los hechos de las sociedades estratificadas estamentalmente, entonces se ve que estas sociedades habían utilizado la diferenciación de rangos como principio estructural y, en una forma inevitablemente simplificada, también como autodescripción. Por eso, la crítica era posible como crítica religiosa y moral del comportamiento fáctico, pero no como crítica estructural ni como esperanza de una sociedad sin estratos, pues una sociedad tal parecería una sociedad sin orden. Solo el tránsito a la diferenciación funcional, que desplaza la diferenciación primaria de la sociedad a otro principio, libera la crítica de las estructuras estratificatorias. En el siglo XVIII, la crítica es aplicada históricamente, como crítica de los anticuados privilegios de los estamentos superiores. Para ello no se necesitaba, todavía, concepto de clase alguno. En el siglo XIX, apoyándose en el concepto de clase, la crítica fue referida ya a la sociedad actual y orientada por las esperanzas en el futuro. Y, *a tal efecto*, era recomendable radicalizar la semántica clasista en dirección hacia una contraposición entre dos únicas clases, con la que, en cierto modo, ya tocaba con los dedos el futuro. La contraposición demuestra que las cosas no pueden seguir así, y la cuestión se reduce a si desaparecería por sí misma o necesitaría de la conciencia de clase y la acción colectiva. Por consiguiente, no es casual que la auténtica aportación de Marx radique en la construcción teórica de esta contradicción. Y la necesidad de ello era tan apremiante —la plausibilidad en una determinada situación histórica estaba ya tan esbozada— que Marx ni siquiera necesitó concretar (en el pleno sentido histórico-empírico) una teoría de las clases. Al menos en *El Capital*,

121 El mismo argumento puede aplicarse a la diferenciación regional. No podemos comprender y a duras penas resignarnos a que la distribución de las oportunidades de vida social priorice a unas regiones por encima de otras, aunque esto no sea necesario ni económica ni políticamente ni en cualquier otro sentido para el mantenimiento o el desarrollo de la sociedad.

el concepto de clase no tiene más soporte que el proporcionado por la construcción teórica de la contraposición entre capital y trabajo.

Pero esta situación ya no es la nuestra. Es más, vista retrospectivamente, ya la sociedad decimonónica era mucho más compleja de lo que habrían podido concebir ella misma y sus perspectivas de desarrollo asociadas a la contraposición entre capital y trabajo. Hoy es evidente que ninguno de los grandes y urgentes problemas de nuestra sociedad pueden ser resueltos por medio de la lucha de clases y la disolución de la contraposición entre capital y trabajo. Pensemos en los problemas ecológicos; en la segmentación en «Estados» del sistema político mundial; en la cuestión de si y cómo puede socializar la sociedad actual (¿en escuelas?) de forma socialmente adecuada; y pensemos también, en especial, en los complejos fundamentos de la continua reproducción de las desigualdades regionales y conforme al estrato, que hay que buscar, precisamente, en el funcionamiento racional de los sistemas funcionales.

Si se repara en la diferenciación funcional, es posible construir una teoría de la sociedad más compleja —lo que vale especialmente si se aprovecha a fondo el potencial analítico de la teoría de sistemas—. Además, se puede historizar de forma consecuente el concepto de clase. Puede demostrarse que fue útil para deshacerse de la terminología estamental de la vieja sociedad y apercibirnos de las diferencias estratificatorias subsistentes y de las nuevas que ya se acumulaban. Puede ponerse de manifiesto qué ventajas tenía la dualización de la diferenciación estratificatoria y su reducción a una contraposición de solo dos clases, *si* lo que uno quería era presentar la estructura estratificatoria existente como un escándalo con el que había que acabar. Y, finalmente, pueden mostrarse las ventajas de reformular la semántica clasista, pasando de una fórmula-principio a una orientación por las consecuencias problemáticas. Esta maniobra teórica no pretende ocultar o ignorar la injusticia de la distribución. Se trata, más bien, de entenderla en el contexto[122].

Bibliografía

Abate de Bellegarde (1699). *Réflexions sur le ridicule et sur les moyens de l'eviter.* (4ª ed.) Paris.

Baeumler, Alfred (1967). *Das Irrationalitätsproblem in der Aesthetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft.* (2ª ed.) Darmstadt: WBG.

Battisti, Francesco M. (1982). *Sociologia dello scandalo.* Bari: Laterza.

Baudeau, Nicolas (1771). *Première introduction à la philosophie économique ou analyse des états policés.* Citado a partir de Daire, Eugene (ed.) (1846). *Physiocrates* (pp. 657-821). Paris (reed. en Ginebra).

Beck, Ulrich (1983). «Jenseits von Stand und Klasse? Soziale Ungleichheiten, gesellschaftliche Individualisierungsprozesse und die Entstehung neuer

122 Después de entrar en imprenta este artículo apareció Clouatre (1984).

sozialer Formationen und Identitäten». En: Krekel, Reinhard (ed.). *Soziale Ungleichheiten*. Número especial 2 de *Soziale Welt*, Göttingen.

Blumenberg, Paul (1980). *Inequality in an Age of Decline*. New York: Oxford University Press.

Bott, Elisabeth (1954). «The Concept of Class as a Reference Group». *Human Relations*, 7: 259-286.

Briggs, Asa (1967). «The Language of "Class" in Early Nineteenth Century England». En: Briggs, Asa y Saville, John (eds.). *Essays in Labour History. In Memoriam of G. D. H. Cole* (pp. 43-73). London/New York: McMillan.

Brockmann, Jürgen (1978). *Die Differenzierung der sowjetischen Sozialstruktur*. Berlin: Harrassowitz.

Caillière, Jacques de [1664 (1658)]. *La fortune des gens de qualité et des gentilhommes particuliers*. Paris.

Carboni, Carlo (1982). «Elementi per uno studio su stato e classi sociali». *Rassegna Italiana di Sociologia*, 23: 201-250.

Clouatre, Dallas L. (1984). «The Concept of Class in French Culture Prior to the Revolution». *Journal of the History of Ideas*, 45: 219-244.

Condesa Dowager of Carlisle (1789). *Thoughts in the Form of Maxims, Addressed to Young Ladies on Their First Establishment in the World*. London.

Constant, Benjamin (1961 [1819 y ss.]). *Mémoires sur les cent-jours*. Paris: Pauvert.

Conze, Werner y Walther, Rudolf (s.f.). «Stand», «Klasse». En: Brunner, Otto, Conze, Werner y Koselleck, Reinhart (eds.). *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* [en prensa (galeradas: 75 y s., 79 y ss.)].

Cooper, John Gilbert (1970 [3ª ed. London 1757]). *Letters Concerning Taste and Essays on Similar and Other Subjects*. Reedición New York: Garland.

D'Alembert (1967). «Reflexions sur l'usage et sur l'abus de la philosophie dans les matières de goût». En: *OEuvres Complètes*. Vol. IV (pp. 326-333). Reedición Ginebra: Slatkine Reprints.

Descartes, René (1952). *Oeuvres et Lettres*. Paris: Pléiade-Gallimard.

Djilas, Milovan (1963). *Die neue Klasse: Eine Analyse des kommunistischen Systems*. Traducción al alemán. München: Kindler TB.

Dohm, Christian Wilhelm (1973 [1781]). *Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden*, Berlin/Stettin. (Reedición Hildesheim: Olms).

Dubos, Jean-Baptiste (1733). *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture*. Nueva edición ampliada. Paris.

Duclos, Charles (1970 [1751]). «Considerations sur les Moeurs de ce Siècle». Lausanne: Rencontre.

Dupont de Nemours, Pierre Samuel (1971 [1772]). *Abrégé des principes de l'économie politique* (1772). Citado a partir de Daire, Eugene (ed.) (1846). *Physiocrates* (pp. 367-385). Paris (reed. en Genève).

Eder, Klaus (ed.) (1973). *Seminar: Die Entstehung von Klassengesellschaften*. Frankfurt: Suhrkamp.

Faret, Nicolas (1925 [1630]). *L'honneste homme, ou l'art de plaire à la Cour*. (ed. de Maurice Magendie). Paris: PUF.

Fichte, Johann Gottlieb (1962). *Ausgewählte Werke*. Medicus, Fritz (ed.). Darmstadt: WBG.

Foster, George M. (1965). «Peasant Society and the Image of Limited Good». *American Anthropologist*, 67: 293-315.

Giddens, Anthony (1979). *Die Klassenstruktur fortgeschrittener Gesellschaften*. (Traducción al alemán) Frankfurt: Suhrkamp.

Giesen, Bernhard (1980). *Makrosoziologie: Eine evolutionstheoretische Einführung*. Hamburg: Hoffmann und Campe.

Girard, René (1961). *Mensonge romantique et verité romanesque*. Paris: Grasset.

Goyon de la Plombanie, Henri de (1763). *L'homme en société, ou nouvelles vues politiques et economiques*. Amsterdam: M. M. Rey.

Gray, John (1931 [1825]). *A Lecture on Human Happiness*. Reed en Londres: London School of Economics.

Hahn, Alois (1982). «Zur Soziologie der Beichte und anderer Formen institutionalisierter Bekenntnisse: Selbsthematisierung und Zivilisationsprozeß». *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 34: 407-434.

Hall, Charles (1965 [London,1805]). *The Effects of Civilization on the People in European States*. Reed. New York: Augustus M. Kelley.

Hegel, G. W. F. (1970 [1821]). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt: Suhrkamp.

Hegel, G. W. F. (1983). *Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*. (Ed. de Dieter Henrich). Frankfurt: Suhrkamp.

Hegner, Friedhart (1976). «Klasse, soziale». En: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Vol. 4. Basel-Stuttgart: Schwabe & Co.

Hermstadt, Rudolf (1965). *Die Entdeckung der Klassen: Die Geschichte des Begriffs Klasse von den Anfängen bis zum Vorabend der Pariser Julirevolution 1830*. Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaften.

Hirschman, Albert O. (1977). *The Passion s and the Interests. Political Arguments for Capitalism before its Triumpf*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press (trad. al alemán: Frankfurt, 1980).

Hodgskin, Thomas (1966 [London/Edimburgo, 1827]). *Popular Political Economy*. Reed. New York: Augustus M. Kelley.

Hörning, Karl (ed.) (1971). *Der «neue» Arbeiter: Zum Wandel sozialer Schichtstrukturen*. Frankfurt: Fischer.

Kant, Immanuel (1864-1880). *Sämtliche Werke*. J. H. von Kirchmann (ed.). Leipzig.

Kelso, Ruth (1929). *The Doctrine of the English Gentleman in the Sixteenth Century*. Urbana, Illinois: University of Illinois Press.

Kepplinger, Hans Matthias (1975). *Realkultur und Massenmedien: Literarische Karrieren in der Bundesrepublik*. Freiburg: Klingler.

Kreuzer, H. (1975). *Veränderungen des Literaturbegriffs*. Göttingen: Kleine Vandenhoeck-Reihe.

Kuhn, Alfred (1974). *The Logic of Social Systems: A Unified, Deductive System-Based Approach to Social Science* (pp. 273 y ss.). San Francisco; California: Jossey-Bass Publishers.

Lasiert, Peter (1971). *The World we Have Lost*. (2ª ed.). London: Methuen.

Le Mercier de La Rivière, Pierre-Paul (1910 [1767]). *L'ordre naturel et essentiel des sociètes politiques*. London-Paris. Citado a partir de la edición de Paris.

Lemaine, Gérard; Matalon, Benjamin y Provansal, Bernard (1969). «La lutte pour la vie dans la cite scientifique». *Revue Française de Sociologie*, 10: 139-165.

Linguet, Simon-Nicolas-Henri (1767). *Théorie des loix civiles, ou Principes fondamentaux de la société*. 2 vols. London.

Linguet, Simon-Nicolas-Henri (1770). *Lettres sur la Théorie des loix civiles etc.* Amsterdam.

L'Orme, Boesnier de (1775). *De l'esprit du gouvernement économique.* Paris: Delalain (reed. Munich, 1980).

Lovejoy, Arthur O. (1961). *Reflections on Human Nature.* Baltimore, Maryland: Johns Hopkins Press.

Luhmann, Niklas (1973). «Zurechnung von Beförderungen im öffentlichen Dienst». *Zeitschrift für Soziologie,* 4: 326-351.

Luhmann, Niklas (1975). «Interaktion, Organisation, Gesellschaft». En: *Soziologische Aufklärung.* Vol. 2. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Luhmann, Niklas (1980). «Interaktion in Oberschichten: Zur Transfonnation ihrer Semantik im 17. und 18 . Jahrhundert». En: *Gesellschaftsstruktur und Semantik.* Tomo I. Frankfurt: Surhkamp.

Meek, Ronald L. (1963). *The Economics of the Physiocracy: Essays and Translations.* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Mercier, Louis-Sebastian (1767). *L'homme sauvage, histoire traduite de [...].* Paris.

Mohl, Robert von (1841). «Über Staatsdienstprüfungen». *Deutsche Viertelsjahrs-Schrift,* 4: 79-103.

Morellet, André, abate (1769). *Prospectus d'un nouveau Dictionnaire de Commerce.* Paris: Estienne Frères.

Musil, Robert (1952). «Aus den Lebensregeln reicher Leute». En: *Der Mann ohne Eigenschaften* [*El Hombre sin Atributos*] (pp. 419-422). Hamburg: Rowolt.

Necker, Jacques (1821). «De l'importance des opinions religieuses», London-Lyon. [1788]. Citado a partir de *Oeuvres complètes.* Vol. 12. Paris: Treuttel et Wurtz.

Necker, Jacques (1821 [1784]). «De l'administration des finances de la France». Citado a partir de *OEuvres complètes.* Vol. 4 (Vol. 1) (pp. 49 y ss). Paris: Treuttel et Wurtz.

Nicole, Pierre (1682). «De la Grandeur». En: *Essais de Morale.* Tomo II (4ª ed.).

Olson, Mancur J. (1968). *Die Logik des kollektiven Handeln.* Tübingen: Mohr-Siebeck.

Pascal, Blaise (1950). «Trois discours sur la condition des Grands». En *L'OEuvre de Pascal* (pp. 386-392). Paris: Pléiade-Gallimard.

Placette, Jean La (1692). *Traite de l'orgueil.* Amsterdam.

Ponteil, Félix (1956). *Napoleon Ier et l'organisation autoritaire de la France.* Paris: Colin.

Poulantzas, Nicos (1975). *Klassen im Kapitalismus - heute.* Traducción al alemán, Berlin: VSA.

Quesnay, F. (1969 [1758]). «Analyse du Tableau economique». En: Oncken, Auguste (1888). *OEuvres economiques et philosophiques de F. Quesnay.* Paris: reed. New York: B. Franklin.

Rutkewitsch, Michail y Filippow, Friedrich (1979). *Klassen und Schichten in der Sowjetunion.* Berlin: Dietz.

Saisseling, Remy G. (1965). *Taste in Eighteenth Century France: Critical Reflections on the Origin of Aesthetics or an Apology for Amateurs.* Syracuse, New York: Syracuse University Press.

Schlettwein, Johann August (1772-1773). «Die wichtigste Angelegenheit für das ganze Publikum: oder die natürliche Ordnung in der Politik überhaupt». 2 vols. Karlsruhe; *passim* ibid. (1971 [1779]). *Grundfeste der Staaten oder die politische Ökonomie.* Gießen. (Reed. Frankfurt: Athenäum).

Schmitz, Manfred (1981). *Theorie und Praxis des politischen Skandals.* Frankfurt: Campus Forschung.

Sée, Henri (1924). *La Vie Economique et les classes sociales en France au XVIIIe siècle.* Paris: Alcan.

Sénac de Meilhan (1787). *Considérations sur l'esprit et les mœurs.* London.

Shaftesbury, A. conde de (1968 [Farnborough, Inglaterra, 1714]). «An Essay on the Freedom of Wit and Humour», citado a partir de la edición ibíd.. *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times.* (2ª ed.). New York: Gregg International: vol. I: 57-150. También citado vol. III.

Sombart, Werner (1908). *Sozialismus und soziale Bewegung.* 6ª ed. (pp. 34 y ss). Jena: G. Fischer.

Sutcliffe, Frank Edmund (1959). *Guez de Balzac et son temps: Littérature et Politique.* Paris: Nizet.

Svalastoga, Kaare (1965). *Social Differentiation.* New York: David McKay.

Thompson, William (1968 [London 1824]). *An Inquiry into the Principles of the Distribution of Wealth.* Reedición New York: B. Franklin.

Torrens, Robert (1965 [London, 1821]). *An Essay on the Production of Wealth.* Reedición New York: A. M. Kelley.

Turgot, Anne-Robert-Jacques (1913 y ss. [nov. 1766]). «Réflexions sur la formation et la distribution des richesses». Citado a partir de *OEuvres de Turgot.* (Ed. Gustave Schelle). Vol. 2: 1914: 533-601. Paris.

Villiers, Pierre de (1695). *Réflexions sur les défauts d'autrui.* Amsterdam.

Villiers, Pierre de (1700-1702). Vol. 2: 128 y ss. *Pensées et réflexions sur les égaremens des hommes dans la voye du salut.* 3ª ed. 3 vols. Paris.

Warriner, Charles K. (1970). *The Emergence of Society.* Homewood, Illinois: The Dorsey Press.

Weber, Max (1948). *Wirtschaft und Gesellschaft.* (3. ed.) Tübingen: Mohr Siebeck.

Watt, Ian (1967 [1957]). *The Rise of the Novel. Studies in Defoe, Richardson and Fielding.* London: Chatto and Windus.

Wright, Eric Olin (1979). *Class Structure and Income Determination.* New York: Academic Press.

Wrong, Dennis H. (1976). «Social Inequality without Social Stratification». En: *Sceptical Sociology* (pp. 21-134). New York: Columbia University Press.

Zeitlin, Maurice (1980). «Class, Politics, and Historical Development in the United States». En: (ed.). *Classes, Class Conflict and the State. Empirical Studies in Class Analysis* (pp. 1-37). Cambridge, Massachusetts: Winthrop.

10

Globalización o sociedad mundial: ¿cómo concebir la sociedad moderna?

Creo que nadie discutirá el hecho de la existencia de un sistema global. Si vemos las noticias de la BBC en Brisbane, Bangkok o Bombay, su avance de programación indica la hora de Hong Kong y varias más, de forma que podemos calcular lo que ver y cuándo verlo allá donde estemos. Y las noticias proceden de todo el mundo, no solo de Inglaterra. Allá donde la gente tenga dinero para gastar, encontrará supermercados y tiendas con nombres que recuerden un ambiente americano o francés, tengan o no relación con la cultura americana o francesa los artículos colocados en los expositores. También se puede mencionar, por supuesto, la volatilidad del mercado financiero y los efectos impredecibles de sus nuevos instrumentos derivados para maximizar, simultáneamente, la seguridad y el riesgo. Se puede pensar en la preocupación internacional por los sucesos que tuvieron lugar en la antigua Yugoslavia, en Somalia, en Sudáfrica o en Azerbaiyán, y no solo por los acontecimientos cercanos a las fronteras de nuestro propio país. Y es que el término «internacional» ya no se refiere a la relación entre dos (o más) naciones, sino a los problemas políticos y económicos del sistema global. Y por último, aunque no por ello no menos importante, la ciencia no se diferencia en ciencias regionales, étnicas o culturales, sino en disciplinas y campos de investigación.

Por otro lado, también reclama nuestra atención la simultaneidad de cambios a lo largo y ancho del mundo. En todas partes surgen problemas nuevos a la hora de planear y controlar las innovaciones organizativas y en

la tecnología productiva. «Fundamentalismos» religiosos, étnicos y de otros tipos emergen por todo el mundo, mostrando que los conflictos de intereses a los que se adaptó el aparato estatal mientras se convertía en un Estado constitucional, primero, y en un Estado de bienestar, después, son sencillamente triviales en comparación con los que cabe esperar en el futuro. El sistema económico ha cambiado sus bases de seguridad desde la propiedad y los deudores fiables (como los Estados o las grandes corporaciones) a la pura especulación. Quien trate de conservar sus propiedades perderá su fortuna, y quien trate de mantener e incrementar su riqueza tendrá que mover día a día sus inversiones. Podrá usar los nuevos instrumentos derivados o deberá fiarse de algunos de los numerosos fondos que lo hagan por él. Esto produce problemas irresolubles a todos los tipos de políticas «socialistas». Y también los intelectuales están desarrollando sus propios instrumentos derivados, cuando describen lo que otros están describiendo bajo el común denominador de «posmodernidad». No hay ninguna explicación regional posible para estos hechos. No tienen un «origen» y puede ponerse en duda si tienen o no una «función». En apariencia, la sociedad reacciona a sí misma, pero ¿qué entendemos por sociedad? ¿Qué hacemos con el conocimiento cotidiano que damos por sentado? ¿Cómo lo conceptualizamos? ¿Qué indican estos hechos? ¿Es el sistema global una sociedad o se trata de un sistema de sociedades, como habría dicho Parsons[1]?

Nos facilitan la comunicación, pero no sirven como conceptos. ¿Han de evitarse en la construcción de teorías? El uso de nombres evita las explicaciones y, por encima de todo, las comparaciones[2]. No es otra cosa que «cháchara» política.

No se trata de una mera cuestión terminológica. Atañe al concepto mismo de sociedad, que es el concepto más difícil que la sociología ha heredado del pasado. ¿Cuál es el núcleo significativo de este ambiguo concepto y cuáles son sus rasgos esenciales? ¿Puede la sociología, siguiendo a Max Weber, evitarlo totalmente? ¿Podemos conservar su significado tradicional de «civil» (= político), o estamos obligados a cambiar el concepto en razón de la emergencia de un sistema global?

Mi tesis principal es que, a lo largo de la tradición, así como también en la modernidad, el concepto de sociedad expresa una combinación específica de diferencia e identidad, de diferenciación y de unidad reconstruida o, en el lenguaje tradicional, de las partes y el todo. En todas las sociedades tradicionales, ya sean antiguas, medievales o temprano-modernas, el principio de diferenciación ha sido la estratificación o la jerarquía, aunque la secularización y la descosmologización de este concepto cambiara el contexto semántico. Para que la sociedad se considere como tal tiene

---

1 Véase el título del libro de Parsons: *The System of Modern Societies* (1971). La mayoría de los autores más recientes siguen este ejemplo. Véase, entre otros, Peters (1993), que lo hace ¡por razones pragmáticas!

2 Se puede discutir esto también en términos de los nombres de autores de teorías y los daños producidos por el uso de nombres tales como «Luhmann» en discusiones teóricas.

que reconocerse y aceptarse esta y solo esta forma de diferenciación. Entonces, sobre esta base, podría tratarse de encontrar la correspondiente reconstrucción de la unidad.

Volviendo la vista varios siglos atrás, podemos observar una creciente desnaturalización de la idea de sociedad humana; un cambio semántico que parece estar correlacionado, en el plano estructural, con la creciente importancia de la diferenciación funcional. Con la secularización de la jerarquía, el principio de unidad tenía que convertirse en un principio secular. Desde finales del siglo XVII y a lo largo del siglo XVIII, desde Molière a Alexander Pope, este principio fue la felicidad. Si uno estuviera satisfecho con el estatus o la condición adquirida por nacimiento, podría ser feliz en todos los aspectos de la vida. El mundo ofrece más oportunidades para ser feliz de lo que ningún estatus grupal pueda realizar por sí mismo. Y la felicidad no es una cuestión de suma cero. Aun cuando el mundo no estuviera diseñado para hacer felices a los seres humanos, aunque solo fuera un banco de pruebas para la salvación, podría considerarse el mejor de todos los mundos posibles (Leibniz). Cada individuo podría ser feliz adaptándose a las condiciones; o, al menos, podría disfrutar de la idea de que, por sí mismo, un alto estatus no da la felicidad. Las clases altas, además, pueden tener «gusto».

Pope parece aún estar convencido de que «algunos son y deben ser más grandes que el resto, más ricos, más sabios; pero quien infiera de esto que también son más felices choca con cualquier sentido común»[3].

Ahora bien, si uno encuentra esto escrito e impreso puede tener una opinión diferente, pues la imprenta estimula la crítica. El *Ensayo sobre la Población* de Malthus (1926) [1798] marca el final de la idea de una sociedad perfectible en términos de felicidad humana. El sucesor de esta frágil unidad de felicidad (para todos) y gusto (para unos pocos) fue, en Inglaterra y Escocia al menos, un nuevo concepto de cultura como refinamiento (*cultivation*) —para la nueva sociedad comercial[4].

Pero la expectativa de felicidad no tenía en cuenta los conflictos ya emergentes de la nueva sociedad. Los siglos XVII y XVIII depararon una creciente comercialización y orientación hacia el mercado; primero de la agricultura (sobre la base del patrimonio inmobiliario heredado), después de la producción (sobre la base del capital enajenable). Para el siglo XIX, desde Fourier a Durkheim, la clave no era la cultura sino la solidaridad[5]. Con la Revolución Industrial y la llegada al poder de la nueva burguesía, el viejo orden «natural» de los estamentos es reemplazado por una nueva estructura de clases sociales, que no depende ya del origen sino de la carrera, lo que hace que el nuevo orden sea visto como contingente. La solidaridad se concibió como una especie de obligación moral o, al menos, como una conciencia colectivamente vinculante. No obstante, el supuesto de fondo

---

3 Alexander Pope (1950), «Essay on Man», Epístola 3: 50-52; véase Manzi, 1960.

4 Williams (1961).

5 El fuerte componente «sentimental» del concepto británico de cultura/refinamiento (*culture/cultivation*) puede haber sido, al menos por un tiempo, un sucedáneo de la solidaridad.

siguió siendo la estratificación, ahora en la forma de una sociedad de clases que produce riqueza mediante la división del trabajo y, de ese modo, multiplica las diferencias verticales y horizontales. El concepto de sociedad incluía un componente cautelar: «el nombre mismo de "sociedad" implica que no debe ser una mera competencia, pues su objeto es proporcionar los medios necesarios para el bien común de todos»[6]. Al mismo tiempo, nos encontramos con una teoría de las tendencias termodinámicas hacia la entropía que era de dominio público y predecía la inevitable «muerte por calor», pareciendo probar que las morales de la época (solidaridad o lucha por la supervivencia), la formación de capital y la organización industrial no son más que cristalizaciones temporales y contingentes[7].

El enorme incremento de la diversidad dentro de los límites de los sistemas globales y de las posibilidades liberadas por la diferenciación funcional y el desarrollo tecnológico origina una respuesta en el plano semántico de las autodescripciones societales. El relativismo promueve la búsqueda de legitimación[8]. Dentro del marco de lo posible, la sociedad necesita definir un marco más estrecho de lo permisible. Esto produce gran variedad de dispositivos para incluir lo que puede contemplarse como expectativas con sentido: un marco dentro del marco de lo posible. Este marco interno puede describirse en términos de instituciones como la ética, la cultura, el canon, la acción heroica reconocida, la obra maestra o los clásicos. El discurso principal de la sociedad moderna, su «proyecto incompleto» (Habermas, 1981), emplea un marco humanista. En un examen más minucioso, el proyecto «sociedad moderna» muestra un rostro paradójico: la libertad y la igualdad, la realización personal y la solidaridad. Mas la paradoja es llamada «razón» y el proyecto está —por usar un eslogan del siglo XVIII— preñado de futuro. Sin embargo, el futuro sigue siendo futuro y nunca puede hacerse presente; contiene la posibilidad de la oscilación entre las dos caras de la paradoja. No obstante, a la vista de los numerosos problemas urgentes que hemos de afrontar hoy, podemos preguntarnos si hay alguna garantía de que esta paradoja autocontenida de la modernidad siga siendo nuestra paradoja y el futuro, aún, el horizonte ilimitado de su resolución.

El siglo XX no ha traído ni la felicidad ni la solidaridad. De hecho, la solidaridad se ha convertido en un término eufemístico para los movimientos sociales (en Polonia), para la subida de impuestos (en Alemania) o para hacer gala de gasto público en las zonas rurales (México). La sociedad actual pretende ser una «sociedad activa»[9], que camina hacia una creciente «similitud en las condiciones de vida» en cada país y en todo el mundo. Nadie

6 Así lo señala Thomas Arnold (padre de Matthew Arnold), tal y como lo cita Williams (1961: 123).

7 Véase Hayles (1990: 39), basado en Crosby (1976).

8 La verdad ha sido reemplazada por los gemelos «relatividad» y «legitimación», escribe Burgin (1986: 49).

9 Etzioni (1968).

debería gozar de más bienestar que los demás o, al menos, nadie debería ser forzado por las circunstancias de su vida a vivir muy por debajo de unos estándares dignos. Esta aspiración es reproducida como tal aspiración por los medios y mercados de masas. Pero no hay indicios de su realización. Es obvio que la sociedad no puede colmar sus propias promesas. La discrepancia es incluso más evidente si se consideran las condiciones de vida que si se considera la solidaridad o la felicidad humana. Y una vez más, la similitud de las condiciones de vida se opone a la estratificación del mismo modo que la unidad a la diferenciación. Está destinada a nivelar la estratificación como si esta fuera el problema de la condición humana.

A finales del siglo XX, deberíamos aprender esta lección. En vano tratamos de emplear vocabularios trasnochados de una tradición cuya ambición era definir la unidad o, incluso, la esencia de lo social. Nuestro problema es definir la diferencia y delimitar un espacio en el que podamos observar tanto la emergencia del orden como la del desorden.

Hemos de llegar, de una vez por todas, a un acuerdo relativo a una sociedad sin felicidad humana y, desde luego, sin gusto, sin solidaridad y sin similitud de condiciones de vida. No tiene sentido insistir en estas aspiraciones para revitalizar o para complementar la lista renovando viejos nombres como «sociedad civil» o «comunidad». Esto solo significa idear nuevas utopías y generar nuevas desilusiones, dado el estrecho margen de posibilidades políticas. Estos deseos son como un fantasma que se haya instalado en el centro de la sociedad y que parece garantizar la unidad del sistema. Mas la unidad del sistema no puede ser introducida en el sistema. Podemos reconocer a la perfección las dificultades y la injusticia de la estratificación, aunque esto ya no es el principal problema de la sociedad, pues el esquema de diferencia e identidad del sistema ya no está enmarcado en la diferenciación estratificatoria (o jerárquica). La estratificación significaría que podríamos conocer las direcciones de la gente influyente y estar al tanto, así como que seríamos capaces de cambiar la estructura de la sociedad apelando a la razón, mediante la crítica, mediante la reforma de las instituciones o mediante la revolución. Pero esto se ha hecho más que dudoso.

Si miramos a las grandes masas de gente que muere de hambre, privadas de todo lo que dignifica una vida humana, sin acceso a ninguno de los sistemas funcionales, o si consideramos todos los cuerpos humanos que luchan por sobrevivir un día más, ni «explotación» ni «opresión» —que son términos que vuelven a referirse a la estratificación— serán términos que nos proporcionen descripciones adecuadas. Usamos estos términos por costumbre o por distorsión ideológica. Pero en las favelas no hay nada que explotar; tampoco hay, en los niveles más elevados de la sociedad, actores o grupos dominantes que usen su poder para oprimir a esta gente. Lo que hay, por supuesto, son individuos, familias o grupos que, como cualquiera, se valen de sus redes en beneficio propio. La «explotación» y la «opresión» son mitologías desfasadas, utopías negativas que prometen una forma fácil de salir de esta situación, por ejemplo, mediante una «re-

volución». La relación predominante ya no es jerárquica sino de inclusión y exclusión; y esta relación no tiene que ver con la estratificación sino con la diferenciación funcional.

Las sociedades tradicionales incluían y excluían personas aceptándolas o no aceptándolas en los hogares de las familias, y estas (que no los individuos) se ordenaban mediante la estratificación[10]. La sociedad moderna incluye y excluye personas por medio de los sistemas funcionales, pero de un modo mucho más paradójico. Los sistemas funcionales presuponen la inclusión de todos los seres humanos, pero excluyen de hecho a las personas que no cumplen sus exigencias. Muchos individuos tienen que vivir sin que se haya certificado su nacimiento y sin documentos de identidad, sin educación escolar alguna y sin un trabajo regular, sin acceso a la justicia y sin poder llamar a la policía. Una exclusión sirve de justificación para otras exclusiones. A este nivel, y solo a este nivel, la sociedad está firmemente integrada, pero de un modo negativo. Y los valores modernos como la igualdad y la libertad sirven como pantallas para mantener una ilusión de inocencia —la igualdad como igualdad de oportunidades, y la libertad como reconocimiento para poder proceder a la atribución individual (y no societal).

Describir la sociedad moderna como un sistema funcionalmente diferenciado que genera clases sociales como un subproducto inútil de las operaciones selectivas de sus sistemas funcionales es una cosa, y otra bien distinta es definir la sociedad como un sistema social cuya forma primaria de diferenciación interna puede cambiar. La diferenciación funcional es un orden específicamente histórico, que se ha desarrollado desde finales de la Edad Media, pero cuya capacidad perturbadora solo fue percibida en la segunda mitad del siglo XVIII. El concepto de sociedad no se puede definir solo por medio de una de sus posibles realizaciones. Si se restringe el concepto a aspectos particulares de la sociedad moderna, es imposible resistirse a la tentación de incluir en el concepto asunciones ideológicas o normativas, tales como la felicidad humana, la solidaridad, la similitud de condiciones de vida o la integración comunitaria. La decisión teórica se convierte, entonces, en fuente mal encauzada de insatisfacción, crítica y protesta. Sin embargo, a día de hoy, carecemos de un metaconcepto convincente que abarque todas las formas dominantes posibles de diferenciación, desde la segmentación hasta la diferenciación funcional, pasando por la de centro/periferia y la jerarquía. Por lo tanto, necesitamos reformular el problema y reemplazar el enfoque humanista y su interés afectuosamente «social» por la cuestión de qué quiere decir y cómo es posible que un sistema pueda cambiar su forma dominante de diferenciación interna.

Podemos concebir la diferenciación como el proceso de reproducción de sistemas dentro de sistemas, de límites dentro de límites y, para los sistemas observadores, de marcos dentro de marcos y distinciones den-

---

10 Por supuesto, había excepciones importantes; por ejemplo, la forma legal de corporaciones (*universitates*) como la Iglesia o los monasterios, que no reunían familias sino individuos.

tro de lo distinguido[11]. Esto presupone la estabilidad de los límites como un resultado y como una condición de la evolución. Con la única protección de los límites, y solo dentro de los suyos propios, un sistema puede acrecentar su complejidad, pues solamente dentro de ellos puede operar, construir, cambiar u olvidar estructuras. Una «doble clausura»[12] o un «doble enmarcado», mediante límites externos e internos que separan el entorno externo de los entornos internos de los subsistemas, es una condición necesaria para mantener la estabilidad a pesar de una evolución hacia una improbabilidad cada vez mayor de estructuras y «universales evolutivos»[13] como formas avanzadas de diferenciación. Entonces, volviendo a nuestra pregunta, podemos interrogarnos sobre cómo es capaz una sociedad de sobrevivir a los cambios de sus formas de doble clausura, de sus formas de estabilidad; es decir, cómo puede superar una «catástrofe» —en el sentido de René Thom— o, quizá mejor, una «anástrofe» hacia formas de diferenciación que implican una mayor complejidad, más oportunidades, más contingencias estructurales, períodos de tiempo más cortos (aceleración) y más riesgos de rupturas impredecibles.

Si todo esto tiene algún sentido, entonces el concepto de sociedad no debe definirse pensando en un estado idealizado con funciones compensatorias, sino en un límite; es decir, en una operación trazadora de límites. Esta operación produce la diferencia entre el sistema y su entorno y, de este modo, también la posibilidad de observar el sistema, o sea, la distinción entre el sistema y su entorno. Esta distinción puede reintroducirse en el sistema[14], puede copiarse en él y, entonces, permitir la biestabilidad; es decir, la oscilación de las observaciones entre referencias a estados y acontecimientos externos y referencias a estados y acontecimientos internos.

Los sistemas que operan en el nivel de una «re-entry» de su forma en su forma son máquinas no triviales, en el sentido de von Foerster (1984). No pueden computar sus propios estados. Usan su propio output como input. Se trata de sistemas «autopoiéticos», y esto quiere decir que son su propio producto. En contradicción con todas las tradiciones que enseñan que solo puede entender lo que uno mismo ha hecho (Bacon, Hobbes, Vico, etc.), una «re-entry» lleva a una indeterminación irresoluble. El sistema no puede hacer que sus observaciones internas casen con su realidad ni puede ser calculado por observadores externos. Tales sistemas necesitan una función de memoria (por ejemplo, la cultura) que explique el presente como un resultado del pasado. Pero memoria significa olvido y un recor-

---

11 En términos formales esto requeriría una «re-entry» de una forma en sí misma, en el sentido de Spencer-Brown (1979: 56 y ss.), con todas sus consecuencias matemáticas, tales como la biestabilidad, la oscilación, las funciones memorísticas, la temporalización y, sobre todo, la indeterminación irresoluble para los observadores internos y externos.

12 Para un uso más general de este concepto, véase von Foerster (1981: 304 y ss.).

13 Parsons (1964).

14 Para aclarar la compleja arquitectura de esta teoría: en el sistema puede ser reintroducida no solo la distinción, sino también la diferencia entre sistema y entorno. Pero entonces estamos ante la diferenciación.

dar muy selectivo; significa construir identidades para reimpregnar acontecimientos recurrentes. Además, tales sistemas necesitan una función de oscilación que sea capaz de atravesar los límites de todas las distinciones que usan, tales como ser/no ser, dentro/fuera, bueno/malo, masculino/femenino, verdadero/falso, etc. Para ser capaces de separar memoria y oscilación, los sistemas construyen el tiempo; es decir, construyen una diferencia entre estados pasados y futuros, gracias a la cual el pasado se convierte en el territorio de la memoria y el futuro en el de la oscilación. Esta distinción es un universal evolutivo. Se actualiza con cada operación del sistema, dándole así al tiempo la apariencia de una dimensión del «mundo». Y si hay suficientes garantías culturales para conceptualizar el tiempo, la distinción de este se reintroduce dentro de sí misma, haciendo que el pasado y el futuro tengan también sus propios horizontes temporales, sus propios pasados y futuros. La concepción europea del tiempo alcanza esta reflexión del tiempo dentro del tiempo en el siglo XVIII. Desde entonces tenemos que convivir con la relatividad histórica de todas las formas culturales y sin unos «orígenes» que vinculen al presente. Los «orígenes» son considerados ahora orígenes autoproducidos *(self-made origins)*; por ejemplo, obras de arte, leyes positivas, teorías científicas o decisiones políticas. La descripción corriente del tiempo concibe el presente como el diferencial del pasado y el futuro, como el tiempo para la decisión, lo que conduce a formas de recursividad nuevas y muy organizadas. Memoria y oscilación, selectividad de las reconfirmaciones e incertidumbre del futuro, son ahora hechos inevitables de la vida social.

Ahora estamos listos para abordar la cuestión del sistema global. Bajo las condiciones modernas, el sistema global es una sociedad en la que todos los límites internos pueden ser cuestionados y todas las solidaridades cambian. Todos los límites internos dependen de la autoorganización de subsistemas y ya no de un «origen» en la historia o en la naturaleza o lógica del sistema que todo lo abarca. Las solidaridades están sometidas a un proceso de deconstrucción y reconstrucción que requiere la capacidad autodistintiva de los movimientos sociales o de los grupos étnicos o religiosos fundamentalistas. Y esto quiere decir que la solidaridad se consolida a sí misma dentro de la sociedad contra otros. La solidaridad, aceptando sus propias condiciones genéticas, no puede ni quiere dar tregua.

La sociedad genera sus límites externos mediante sus operaciones elementales. Estos son límites entre la red recursiva y autorreferencial de comunicaciones, en el interior, y todo lo demás (incluyendo cuerpos y mentes humanas) en el exterior. La comunicación no puede explicarse adecuadamente en términos de la distinción de Saussure entre *langue* y *parole*, es decir, como una aplicación del lenguaje en casos concretos. Cada comunicación se identifica a sí misma refiriéndose a comunicaciones anteriores y abriendo un espacio limitado para comunicaciones posteriores. No puede ocurrir como un acontecimiento único; no puede reconocerse como comunicación fuera de su propia red recursiva. «La comunicación es

recursividad»[15]. Tiene que reproducir tanto la función memorística como la oscilatoria, el pasado y el futuro del sistema. Esto requiere operaciones selectivas y, por tanto, el trazado de límites. Estos límites son relativamente claros porque el uso del lenguaje demanda distinguir entre palabras y cosas. Las ambigüedades restantes (por ejemplo, si algo es comunicación o solo comportamiento) pueden clarificarse mediante la comunicación. Los límites regionales no tienen esta cualidad operativa. Se trata de convenciones políticas, relevantes para la diferenciación segmentaria del subsistema político de la sociedad global. Señalan los lugares en los que hay que mostrar los pasaportes y, en ocasiones, proporcionan las razones para emprender la guerra. No tiene ningún sentido decir que separan sociedades.

La sociedad construye su entorno mediante una distinción básica, que separa a los individuos humanos (cuerpos y mentes) de otros hechos del entorno, a los que hoy se denomina condiciones «ecológicas». Esta distinción es trazada por la sociedad misma, por sus procesos comunicativos. No tiene *fundamentum in re*, pero su significado varía siguiendo las cambiantes circunstancias históricas. Distinguir entre individuos y otras condiciones ecológicas es una reflexión proyectiva de la comunicación; refleja las necesidades de la reproducción autopoiética del sistema de la sociedad, ya que solo la conciencia de los individuos está estructuralmente acoplada a la autopoiesis del sistema social[16] y puede irritar a la comunicación de forma compatible con la autopoiesis y la clausura operativa del sistema social. El resto de los cambios del entorno (físicos, químicos, biológicos, por ejemplo, la muerte) solo pueden tener efectos destructivos.

La existencia de estados conscientes en el entorno es un presupuesto que ha de poderse hacer en todo momento, en cada operación comunicativa. Estos estados han de presuponerse no solo en el momento presente, sino también, por un lado, en forma de una posibilidad de comunicación futura que enlaza con lo que se ha dicho o escrito antes y, por otro, en forma de un pasado que ha reducido con éxito la incertidumbre y en el que los individuos se han comprometido a continuar la comunicación. Este acoplamiento estructural de conciencia y sociedad no determina los estados de sus respectivos sistemas. Por el contrario, presupone la recíproca inaccesibilidad de la conciencia a la comunicación y de la comunicación a la conciencia. La parte que está al otro lado del límite no puede ser contactada, solo puede imaginarse, pues ningún sistema puede operar fuera de sus propios límites. El acoplamiento estructural depende del lenguaje como dispositivo conector, pero no existe un supersistema que organice este acoplamiento, pues el lenguaje no es un sistema.

Más aún, este es el único acoplamiento directo que conecta al sistema de la sociedad con su exterior. Solo la conciencia puede producir el ruido necesario para que el orden social emerja y evolucione. Solo las opera-

15 Von Foerster (1993).

16 Luhmann (1988).

ciones conscientes pueden perturbar al sistema comunicativo y crear las condiciones previas para la producción de sentido (*sense-making*) dentro de este sistema. Todo lo demás —por ejemplo, la muerte, los incendios, los terremotos, los cambios climáticos, las catástrofes tecnológicas— solo puede destruir la comunicación. Acontecimientos de este tipo pueden, por supuesto, ser observados, tematizados por el sistema social, pero hacerlo requiere comunicación y, como su condición externa, conciencia.

La extraordinaria importancia de los individuos para la reproducción regular de las operaciones societales se debe a su estatus externo (ambiental) y no al interno (estatus social); se debe a su propia autorreproducción, a su propia clausura «autopoiética» como mentes y como cuerpos vivos. Los individuos no son ni pueden ser «partes» de la sociedad y no tiene sentido hablar de «participación» (si recordamos las connotaciones medievales de este término). Dada esta importancia de las conciencias individualmente reproducidas, otros asuntos ecológicos podrían ser de menor importancia. Los individuos, no obstante, son fáciles de reemplazar, pues ineluctablemente mueren y hay muchos vivos. Mayores problemas tenemos con el aire y el agua limpios, con el petróleo y los alimentos, con la contaminación y la disminución de la capa de ozono. Además, las interrelaciones ecológicas son mucho más complicadas que las relaciones entre los individuos, que están mediadas casi exclusivamente por la sociedad misma —o sea, por la comunicación—. No puedo entrar en detalles a este respecto, pero sería interesante comparar estos dos entornos desde el punto de vista de la reproducción del sistema de la sociedad. Hemos de recordar, no obstante, que la distinción entre condiciones humanas y ecológicas es, en gran medida, una construcción artificial que refleja las necesidades operativas internas de la sociedad, mientras que los individuos —en lo que concierne a su vida orgánica— son de hecho parte del entorno ecológico, de cuyo deterioro son hacedores y pacientes.

En nuestro contexto, donde tenemos que decidir entre la hipótesis de un sistema global de sociedades regionales o la de una sociedad mundial, ahora tenemos argumentos claros y teóricamente consistentes para decidirnos por la alternativa de una sola sociedad mundial. El sistema autopoiético de esta sociedad puede ser descrito sin hacer referencia alguna a las particularidades regionales. Ciertamente, esto no quiere decir que tales diferencias sean de escasa importancia. Pero una teoría sociológica que quiera explicar estas diferencias no debería introducirlas como algo dado; es decir, como variables independientes. Debería tomar como punto de partida, más bien, la hipótesis de una sociedad mundial, y luego investigar cómo y por qué esta sociedad tiende a mantener, o incluso incrementar, las desigualdades regionales. No resulta de mucha ayuda decir que los serbios, por ser serbios, hacen la guerra. La cuestión verdaderamente relevante es si la forma del Estado político, impuesta a todas las regiones de la tierra, se adapta o no a todas las condiciones locales y étnicas, o si la condición general, que no es la explotación ni la opresión, sino la

indiferencia global, estimula o no la búsqueda de identidades personales y sociales, étnicas o religiosas.

También puede plantearse la cuestión de si la forma típicamente moderna de describir los conflictos como conflictos de intereses y valores sigue siendo adecuada, a la vista de una condición global que implica la emergencia de identificaciones fundamentalistas, que son «identidades-contra» y no «identidades proyectivas». Si incluimos esquemas utópicos tales como la felicidad humana o la comunidad integradora en la definición de la sociedad, estaremos haciendo nuestra teoría sensible a las diferencias regionales. Pero, entonces, incluso Manhattan debería ser considerada una pluralidad de sociedades. En cambio, si empleamos la distinción entre sistema y entorno como nuestro esquema, podremos ver, a escala mundial, el impacto de las operaciones y estructuras sociales sobre los individuos, así como sobre las condiciones ecológicas. Que los impactos ecológicos de las operaciones sociales no pueden reducirse a territorios regionales es algo que no precisa más argumentación. El impacto sobre los individuos parece ser, asimismo, un fenómeno universal —algo que se hará aún más evidente en el futuro próximo—. Cada vez se permite —incluso se exige— más a los individuos que manifiesten su propia identidad, sus preferencias, intereses, creencias, aspiraciones y que se refieran a sí mismos en la comunicación como si esto pudiera legitimar sus expectativas. Hasta en las relaciones íntimas, la experiencia muestra que el amor, y no el odio, es lo que separa, porque origina esperanzas especiales y oportunidades para el desarrollo identitario[17]. En apariencia, los individuos no ven razón alguna para no usar sus posiciones externas a la hora de producir demandas, exigencias y desilusiones. Y si esto es cierto para las relaciones amorosas, lo es incluso más para todos los contextos sociales en los que las carreras contribuyen a la formación de identidad.

Obviamente, ningún sistema autopoiético puede «adaptarse» a su entorno. Solo opera como si estuviese adaptado. Esta es la razón por la que la sociedad moderna tiene cada vez más problemas con sus individuos y sus condiciones ecológicas. Los sistemas autopoiéticos son sistemas operativamente cerrados. Pero tienen la capacidad de observar; es decir, de comunicar sobre cualquier cosa que aparezca en su ámbito de atención. Oscilan entre las referencias externas y la autorreferencia centrándose en las dimensiones de constatación y realización de la comunicación, en la información y en la expresión. La sociología tiene sobradas razones para ocuparse de la corrección de su propia tradición y mover su foco desde los manidos temas de la estratificación y las ideas sociales compensatorias hacia los problemas externos más urgentes.

Volvamos ahora a la cuestión de si, en las condiciones modernas, esta forma primaria de diferenciación es la jerarquía o la diferenciación fun-

---

17 Véase ya Schlegel (1980 [1799] vol. 2: 74). «No es el odio, como dicen los sabios, sino el amor lo que separa a los seres y crea el mundo».

cional. Cada tipo tiene sus propios dramas. Si nos fijamos en la estratificación, tenderemos a ver, como dije antes, la injusticia, la explotación y la opresión; y puede que deseemos encontrar dispositivos correctores o, al menos, formular esquemas normativos e imperativos morales que estimulen una retórica de crítica y la protesta. Si, por el contrario, nos fijamos en la diferenciación funcional, nuestra descripción apuntará hacia la autonomía de los sistemas funcionales, a su elevado grado de indiferencia, que va unido a un no menos elevado nivel de sensibilidad e irritabilidad, en aspectos muy específicos y que varían de un sistema a otro. Veremos, entonces, una sociedad sin cúspide ni centro; una sociedad que evoluciona pero no puede controlarse a sí misma. Y en tal caso, el drama ya no es la explotación ni la opresión, sino la indiferencia. Esta sociedad hace distinciones muy específicas sobre su entorno, por ejemplo, recursos utilizables y no utilizables, con respecto a las cuestiones ecológicas, o cuerpos (excluidos) y personas (incluidas), con respecto a los individuos humanos.

El problema es hoy mucho más grave que antes. Podemos continuar con nuestros hábitos y recurrir a reivindicaciones morales que están tan justificadas como siempre. Ahora bien, ¿quién escuchará estas quejas y reaccionará a ellas, si la sociedad ya no puede tener el control de sí misma?

¿Y qué podemos esperar, cuando sabemos que el éxito mismo de los sistemas funcionales depende de la indiferencia? Cuando la evolución ha diferenciado sistemas cuya misma complejidad depende de la clausura operativa (y el caso paradigmático es, desde luego, el cerebro humano), ¿cómo podemos esperar incluir todo tipo de problemas en el sistema?

Pero esta es una pregunta y no una respuesta, y la pregunta es concebida para dar una nueva dirección a la investigación sociológica. Podemos observar una enorme flexibilidad estructural, así como presuponer una cierta capacidad para hacer la distinción entre sistema y entorno dentro de los sistemas. Y también podemos redefinir la racionalidad sistémica como una «re-entry» de la distinción entre sistema y entorno en los sistemas[18]. Por lo tanto, diferenciación funcional significa que podemos esperar que los diferentes sistemas funcionales den soluciones muy diferentes al problema de la racionalidad, pero cualquier solución dependerá de la complejidad —esto es, de los límites y de la indiferencia.

Asimismo, la diferenciación funcional ha producido descripciones autojustificativas o, al menos, complementarias. La primera idea se refería a la división del trabajo, elevándola del nivel del rol al del sistema[19]. Esto podía servir para justificar los costes y las desventajas de las modernas condiciones de vida mediante un apabullante beneficio en términos de bienestar. Tras la Segunda Guerra Mundial emergió una nueva concepción de la «modernización». Con ella se distinguía entre distintos sistemas funcionales, y con el término «desarrollo» se proclamaba su modernización por

[18] Luhmann (1993).
[19] Durkheim (1930).

medio de una orientación mercantil de la economía, una democratización de la política, un acceso igualitario a la educación escolar, el establecimiento de una legalidad constitucional *(rule of law)* a lo largo y ancho del mundo, un control político de los militares, una prensa libre, una investigación científica autónoma, etc. No había duda de que todo esto contribuiría a una mejora del estado de la sociedad y, de nuevo, a unas mejores condiciones de vida para los seres humanos. Ahora bien, ¿cómo podía esperarse integrar los efectos de la modernización o garantizar el apoyo recíproco de las modernizaciones en diferentes sistemas funcionales?

Tanto la crítica marxista como la teoría de la dependencia erraron el tiro. Se aprovecharon de las evidentes miserias y desilusiones, pero volvieron a ideas de estratificación ya entonces pasadas de moda. Suponían que existía un centro del poder, fuera la clase capitalista o un centro regional de la riqueza, el conocimiento y el poder, y, por supuesto, pusieron sus esperanzas otra vez en la revolución. Idearon argumentos teológicos contra las «corporaciones internacionales» o las «políticas monetaristas» —y ya no al estilo *contemptus mundi* del pasado, sino esperando y demandando con firmeza la «liberación»—. Además, tanto la tradición liberal como la marxista parecían prometer que menos coerción significaría mayor libertad.

Los desarrollos recientes de la teoría de sistemas sugieren un cuadro muy diferente. Si los sistemas funcionales son sistemas operativamente cerrados, su diferenciación producirá, simultáneamente, más independencias y más dependencias —más independencias a causa de su clausura operativa y sus muy selectivos acoplamientos estructurales, y más dependencias porque la sociedad puede mantener sus logros presentes solo si todos los sistemas funcionales operan y se autorreproducen a un nivel adecuado. La sociedad mundial ha alcanzado un nivel más elevado de complejidad con mayores contingencias estructurales, con cambios más inesperados e impredecibles (algunos llaman a esto «caos») y, sobre todo, con dependencias e interdependencias más interconectadas. Esto significa que las construcciones causales (cálculos, planes) ya no pueden hacerse según un punto de vista central y, por tanto, «objetivo». Tales construcciones difieren en función de los sistemas observadores, que atribuyen efectos a las causas y causas a los efectos, y esto destroza los supuestos ontológicos y lógicos de orientación centralizada. Hemos de vivir con una sociedad policéntrica *(polycentric)* y policontextural *(polycontextural)*.

Dadas estas condiciones, ya no hay garantía cuasi cosmológica alguna de que los desarrollos estructurales dentro de los sistemas funcionales sigan siendo compatibles entre sí. La ciencia no le proporciona al poder conocimiento, sino que añade incertidumbre y riesgo a las decisiones. Los físicos hicieron posible que se produjera la bomba atómica; la economía encuentra rentable el uso de tecnologías de alto riesgo; en ambos casos, con enormes impactos sobre el sistema político. La prensa libre transforma la política en un torbellino de escándalos, y busca y revela la hipocresía como el estilo típico del discurso político, lo que conduce a una crítica

generalizada de la «clase política» y al declive de la confianza política. La muy eficaz medicina moderna tiene consecuencias demográficas. La nueva centralidad de los mercados financieros internacionales, la correspondiente marginalización de la producción, del trabajo y del comercio, y la transferencia de seguridad económica desde los bienes raíces y los deudores con más alta calificación hasta la especulación misma, lleva a una pérdida de empleos y seduce a los políticos a «prometer» puestos de trabajo (¿sin mercados?). El Estado de bienestar produce problemas completamente nuevos para el control legal de la política, y conduce a deformaciones de la doctrina legal que socavan la capacidad de predecir las decisiones legales. Por otro lado, la correspondiente «legislación» judicial de los tribunales constitucionales afecta a la política de un modo que difícilmente puede calificarse de «democrático» (el grado de centralización de la emergente Unión Europea no será decidido por los gobiernos de Londres, París o Berlín, sino por el Tribunal Europeo de Luxemburgo).

Sería fácil añadir más ítems a la lista. La cuestión es que no estamos en una fase de «posthistoria», sino, justo al contrario, en una fase de evolución turbulenta y sin resultado predecible. Conforme a la perspectiva clásica, podríamos comparar el «grado de modernización», por ejemplo, de Japón y China, y explicar sus diferencias recurriendo a las diferentes precondiciones estructurales y tradiciones semánticas. Pero cuando queremos observar la evolución de la sociedad no hay más alternativa que la de centrarse en el sistema social de la sociedad mundial.

Si miramos adelante, en el futuro que se puede vislumbrar no aparece una forma alternativa de diferenciación. La regresión a formas más antiguas, como, por ejemplo, la estratificación o la segmentación (tribal), puede ser posible, pero es probable solo después de alguna catástrofe a gran escala. No podemos cerrar la lista de tipos posibles de diferenciación partiendo de razones ontológicas o lógicas, pero tampoco podemos concebir otros tipos —de igual modo, las sociedades estratificadas del pasado podían pensar en la diferenciación funcional solo a nivel de rol y no como diferenciación primaria del sistema mismo de la sociedad—. El peor escenario imaginable podría ser que la sociedad del próximo siglo tenga que aceptar el metacódigo inclusión/exclusión. Y esto significaría que algunos seres humanos serían personas y otros solo individuos; que algunos estarían incluidos en sistemas funcionales mediante carreras (de éxito o fracaso) y otros serían excluidos de estos sistemas, quedando como cuerpos que tratan de sobrevivir día a día; que algunos se emanciparían como personas y otros como cuerpos; que el interés y la indiferencia se diferenciarían de acuerdo con este límite; que los acoplamientos rígidos de las exclusiones y los acoplamientos laxos de las inclusiones diferenciarían destino y fortuna; y que competirían dos formas de integración: la integración negativa de las exclusiones y la integración positiva de las inclusiones.

En algunos lugares, como las favelas o formas equivalentes de guetización en las grandes ciudades, podemos observar ya esta condición, y

no parece irreal esperar que la evolución demográfica y las migraciones alimenten este tipo de diferenciación, incluso en Europa. Y, de nuevo, no se trata de un problema regional que pudiera ser evitado mediante regulaciones políticas y gasto público; se trata de un problema que hunde sus raíces en la relación entre el sistema social de la sociedad mundial y su entorno humano.

Todas estas consideraciones se refieren de igual modo al sistema social de la sociología. Nadie supone que los sociólogos deban desempeñar el papel de sacerdotes laicos de la modernidad; *tampoco*, que deban satisfacer su curiosidad teórica analizando post mortem a sus clásicos. Ahora bien, la disciplina puede mejorar la construcción de su objeto si concibe su propia «re-entry» en su objeto. La distinción entre el sistema observado y el observador (en términos clásicos, entre el objeto y el sujeto) puede reintroducirse en el sistema como una condición de racionalidad cognitiva. Esto requiere una doble «re-entry»: las contribuciones de la investigación sociológica a la autodescripción de la sociedad se convierten en un tema de la teoría sociológica y en un problema para su lógica y su metodología; en otras palabras, la «re-entry» del observador en lo observado se reintroduce en el observador.

En la actualidad, los problemas sin resolver que rodean al concepto de sociedad parecen obstaculizar el progreso teórico. La idea de una sociedad buena, o al menos mejor, domina aún el terreno. Los sociólogos interesados en la teoría siguen explorando —con rendimientos decrecientes— los viejos laberintos, en vez de ocuparse de otros nuevos. Sin embargo, podría ser provechoso no buscar las mejores soluciones para los problemas —que construyen los medios de masas—, sino preguntarse, antes que nada, «cuál es el problema». La definición y elaboración de problemas, y no la propuesta de soluciones para ellos, es aquello alrededor de lo cual giran los estadios de la teoría. En este sentido, hemos de elegir entre conservar la noción de homeostasis, con vistas a una mejor integración (felicidad, solidaridad y similares), y ver el problema como un problema de complejidad (contingencia, opacidad, riesgo y similares) producido vía diferenciación. La primera opción nos llevará a aceptar un *concepto regional de sociedad*, entendido como un marco para conseguir mejoras; la segunda aconsejaría partir de un concepto de sociedad mundial para definir los problemas que las regiones pueden tener que resolver por medios políticos o de otro tipo.

Una teoría sociológica de la sociedad es una tarea científica, y además muy especial. Como ciencia se especializa en operaciones cognitivas. Sigue el código binario proposiciones verdaderas/falsas, y de hecho se identifica por esta distinción (y no, por ejemplo, teleológicamente, por un fin)[20]. Tiene que encontrar y confirmar la verdad, así

[20] Como habría hecho, por ejemplo, Edmund Husserl durante los difíciles años del régimen nazi. Véase su conferencia vienesa «Die Philosophie und die Krise des europäischen Menschentums» (7 y 10 de mayo de 1935), publicada en Husserl (1954: 314-348).

como evitar la falsedad. Sin embargo, si como observadores y sociólogos cambiamos la referencia sistémica y ponemos el foco no sobre la ciencia sino sobre la sociedad misma, aparecerá ante nosotros otra función. Una teoría de la sociedad, ya sea verdadera o falsa —esto es aquí algo irrelevante—, contribuye a la autodescripción de la sociedad. Se comunica dentro de la sociedad para expresar una descripción de la sociedad, que incluye la descripción de la descripción. Se refiere a su objeto pero también a sí misma como parte de su objeto —como un subsistema del subsistema científico de la sociedad—. Cualquier comunicación sobre la sociedad es una operación autológica. Produce un texto que combina, incluso confunde, autorreferencia y heterorreferencia; un texto que implica un colapso de la distinción entre un sujeto y su objeto, entre el observador y lo observado, en la que la ciencia tiene que apoyarse por razones metodológicas y lógicas. Puede ser científica y no científica, dependiendo del sistema de referencia que se haya elegido. ¿Y quién elige? La sociología, por supuesto.

Esta ya no es una cuestión de responsabilidades sociales y políticas, por no mencionar los aspectos éticos. No es una cuestión de si la sociología como ciencia ha de comprometerse o no con una actitud neutral con respecto a los valores (que solo podría significar evitar la selección). Tampoco es, en modo alguno, una cuestión de decisiones. Más bien ocurre que, dada la estructura de su objeto (la sociedad), la sociología no puede acogerse a una regla de autoexención. En este sentido (pero solo en este sentido), encontramos un paralelismo muy estrecho entre el razonamiento sociológico y el razonamiento moral. Ninguna de estas dos formas de comunicación social puede evitar la autoimplicación. Si tratan de evitarla, sencillamente fracasarán en lo que entienden y pretenden hacer. Ahora reformularé, por última vez, el problema de si hemos de aceptar o no el hecho de una sociedad mundial. El problema de la referencia autológica es un problema universal. No puede evitarse trasladando un centro de investigación de Bielefeld a Berkeley, y ni siquiera Paris es una excepción. La cuestión es, más bien, si una teoría sociológica es o no capaz de satisfacer todos los requisitos técnicos del subsistema de la ciencia y, al mismo tiempo, y con el mismo conjunto de textos, puede contribuir a la autodescripción de la sociedad. En otras palabras, ¿puede operar la sociología como ciencia y, al mismo tiempo, observar la sociedad en la que opera como observadora? ¿Puede observarse a sí misma como la observadora?

No podemos dar una respuesta «objetiva» y definitiva, pues la cuestión misma implica una «re-entry» de la distinción observador/observado en sí misma. Y esto quiere decir que tendremos que enfrentarnos a indeterminaciones irresolubles, a la temporalización, a la oscilación, a la función memorística y, sobre todo, que hemos de reemplazar el cálculo de todos los enunciados posibles por una referencia retroalimentadora a la situación histórica de la que tenemos que partir.

Bibliografía

Alexander, J. C. y Colomy, P. (eds.) (1990). *Differentiation Theory and Social Change*. New York, Columbia: University Press.

Burgin, V. (1986). *The End of Art Theory: Criticism and Postmodernity*. London: Macmillan.

Crosby, S. (1976). «Natural Philosophy and Thermodynamics: William Thompson and the "Dynamical Theory of Heat"». *British Journal of the Philosophy of Science*, 1: 293-319.

Durkheim, É. (1930 [1893]). *De la Division du Travail Social*. Paris: Presses Universitaires de France.

Etzioni, A. (1968). *The Active Society*. New York: Free Press.

Foerster, H. von (1981). *Observing Systems*. Seaside, California: Intersystems.

Foerster, H. von (1984). «Principles of Self-organization in a Socio-managerial Context». En: Ulrich, H. y Probst, G. J. B. (eds.). *Self-Organization and Management of Social Systems: Insights, Promises, Doubts and Questions* (pp. 2-24). Berlin: Springer.

Foerster, H. von (1993). «Für Niklas Luhmann: Wie Rekursiv ist Kommunikation?». *Teoria Sociologica*, 2: 61- 85.

Habermas, J. (1981). «Die Moderne - ein unvollendetes Projekt». En: *Kleine Politische Schriften* (pp. 446-464). Frankfurt: Suhrkamp.

Hayles, K. N. (1990). *Chaos Bound: Orderly Disorder in Contemporary Literature and Science*. Ithaca, New York: Cornell University Press.

Husserl, E. (1954). «Die Philosophie und die Krise des europäischen Menschentums». En: *Die Krise der europäischen Wissenschaften und die Traszendentale Phänomenologie. Husserliana*, vol. VI (pp. 314-348). Den Haag: Nijhoff.

Luhmann, N. (1988). «Wie ist bewußtsein an kommunikation beteiligt?». En: Gumbrecht, H. U. y Pfeiffer, K. L. (eds). *Materialitat der Kommunikation* (pp. 884-905). Frankfurt, Suhrkamp.

Luhmann, N. (1993). «Observing re-entries». *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 6: 485-498.

Malthus, T. R. (1926 [1798]). *An Essay on the Principle of Population, as It Affects the Future Improvement of Society, with Remarks on the Speculations of Mr. Godwin, M. Condorcet, and Other Writers*. London: MacMillan.

Mauzi, R. (1960). *L'idee du Bonheur dans la Litterature et la Pensée Française au XVIIIe Siècle*. Paris: Armand Colin.

Parsons, T. (1964). «Evolutionary Universals in Society». *American Sociological Review*, 29: 339-357.

Parsons, T. (1971). *The System of Modern Societies*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall.

Peters, B. (1993). *Die Integration moderner Gesellschaften*. Frankfurt: Suhrkamp.

Pittock, J. (1973). *The Ascendency of Taste: The Achievement of Joseph and Thomas Warton*. London: Routledge.

Pope, A. (1950). *The Poems of Alexander Pope*. London: Methuen.

Schlegel, F. (1980 [1799]). «Lucinde». *Werke in zwei Banden*. Vol. 2. Berlin: Aufbau Verlag.

Williams, R. (1961). *Culture and Society 1780-1950*. Harmondsworth: Penguin.